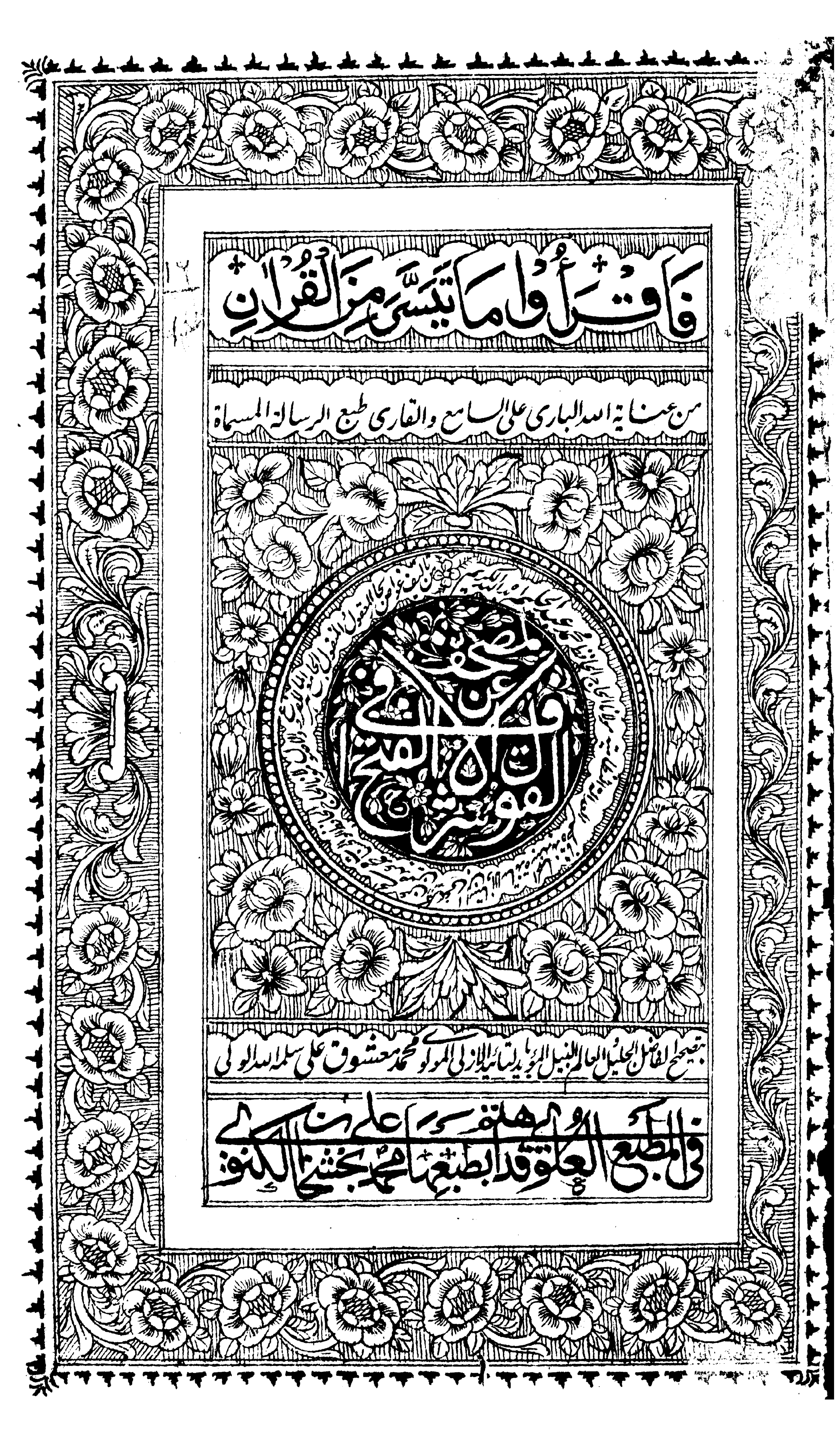


فاقرءوا ما تيسر من القرآن

من عناية الله الباري على السامع والقاري طبع الرسالة المسماة

بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الازلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي قد انطبع باهتمام محمد علي بخش خان في لكهنو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خص الصائمين بانواع الاحسان، وشرف القائمين بكثير الامتنان، احمده على ما قوانا على حفظ القرآن، واشكره على ما انعم علينا من تلاوة الفرقان، والصلوة والسلام على من هو سيد الاكوان، وعلى آله واصحابه الى يوم الاحسان، اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا الانصاري الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا اني لما دخلت المصر المعروف بحيدرآباد من مملكة الدكن نقاها الله عن البدع والفتن رايت ما اعجبني في شهر رمضان وهو ان حافظ القرآن يقرء الفرقان في التراويح وخلفه مقتدون كلهم غير حافظين ومن ثم انهم يضعون المصحف بين يديهم ويفتحون الامام منه عند احتياجه اليه يأخذ الامام فتحه وهذا الامر قد تعارف في مساجد المصر المذكور وقد سئلت عن ذلك كرات ومرات فافتيت بفساد صلوة الفاتحين بفتحهم والآخذين باخذ فتحهم فنازعني في ذلك منازع وراجعني في ذلك مراجع فالهمني الله تعالى ان اكتب رسالة وافية وادفع شكوكهم الواهية في هذا الباب فصرفت عنان القصد وسميتها بالقول الاشرف في الفتح عن المصحف والله تعالى اسأل ان يقبلها ويجعلها خيرا جاريا وللناس رشادا ساريا **فاقول** قد تقرر في مدارك الفقهاء الحنفية ان التعليم للخارج والتعلم منه يفسد الصلوة ويتفرع عليه مسائل **منها** ما ذكره في منية المصلي من انه لو فتح غير المصلي على المصلي فاخذ بفتحه يفسد صلوته لانه تعلم من الخارج **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه سواء كان مصليا او غيره تفسد صلوة الفاتح لانه تعليم فكان من كلام الناس كذا في الهداية وهل يشترط للفساد تكرار الفتح الصحيح انه لا يشترط بل تفسد بمجرد الفتح ولو كان مرة واحدة لان الكلام بنفسه قاطع وان قل كذا في فتح القدير **فان قلت** ما الفرق بين الكلام والفعل حيث رخصوا العمل القليل ولم يجوزوا الكلام القليل **قلت** هو ان الاحتراز عن العمل القليل متعذر بخلاف الكلام القليل ولا يكلف الله نفسا الا وسعها **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه وهو مصل فاخذ فتحه يفسد صلوتهما اما صلوة الفاتح فلوجود التعليم

صلوة المستفتح فلوجود التعلم كذا فى النهاية **وقد** شمل هذه المسائل قول النسفي فى الكنز فى ذكر مفسدات الصلوة وفتحه
غير امامه **قال** فى النهر الفائق هو شامل لفتح المقتدى على مثله وعلى المنفرد وعلى غير المصلي وعلى امام آخر
وفتح الامام والمنفرد على اى شخص كان ان اراد به التعليم دون التلاوة انتهى **ومنها** ما اذا سمع الموتم ممن ليس معه فى الصلوة
سواء كان مصليا بصلوة اخرى او غير مصل مطلقا ففتحه على امامه تبطل صلوة الكل لوجود التلقين من الخارج ذكره الزاهدي
فى القنية عن الظهير المرغيناني عن عبد الله الصفار ونقله فى البحر الرائق عنه وجزم به فى الدر المختار وغيره واقره فى النهر الفائق
وقال فى رد المحتار حاشية الدر المختار وجهه ان الموتم لما تلقن من الخارج بطلت صلوته فاذا فتح به على امامه واخذ بطلت
صلوته انتهى **ومنها** ما اذا قرء المصلي من المصحف ليفسد صلوته عند ابي حنيفة سواء كان القارى مقتديا او اماما فتقييده
بالامام كما وقع فى الهداية اتفاقي صرح به فى غاية البيان وقال ابو يوسف ومحمد رح لا يفسد الصلوة الا انه يكره وقال الشافعي
لا يفسد ولا يكره **لهما** ما روى ان ذكوان مولى عائشة رضه يؤمها فى رمضان وكان يقرء من المصحف ولان القرأة
عبادة انضمت الى عبادة وهى النظر فى المصحف فلا وجه للفساد وانما يكره هذا الفعل للتشبه باهل الكتاب فانهم يفعلون كذلك
والشافعي يقول لا يكره لانه لو كره هذا الصنع بسبب انه صنع اهل الكتاب يوجب ان يكره القرأة على ظهر القلب لان منهم
من يقرء هكذا ويجب ان يكره الاكل والشرب وجميع الافعال المشتركة بيننا وبينهم ولم يقل احد **والجواب** من قبلهما
عنه انا لا نقول بكراهة التشبه بهم مطلقا بل التشبه فيما لا نامنه بد كما يكره للانسان ان يصلي سادلا ثوبه لانه صنع اهل
الكتاب لنا منه بد **وللمشائخ** فى ذكر وجه قول ابي حنيفة قولان **احدهما** انه يلزم من القرأة عن المصحف حمله وتقليب
اوراقه وهو عمل كثير فيفسد به الصلوة **فان قلت** هذا لا يصلح وجها للفساد الا ترى الى ما رواه ابو داود فى سننه
ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يصلي وامامة بنت ابي العاص على عاتقه فكان يضعها اذا سجد ويحملها اذا قام و
هذا الفعل اكثر من التقليب وحمل المصحف **قلت** اجابوا عن هذا الحديث بوجوه **الاول** انه منسوخ **والثاني** انه مخصوص
بالنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم **الثالث** ان هذا كان فى النافلة ومثله لا يجوز فى الفرض ذكره ابو عمر فى التمهيد عن اشهب
بن مالك **الرابع** انه كان للضرورة ومثله يجوز للضرورة كذا قال العيني فى شرح صحيح البخاري والهداية **وثانيهما** ان
القرأة من المصحف تلقن من الخارج وهو مفسد للصلوة **والفرق** بين الوجهين انه على الاول يفترق الحكم فى المصحف
المحمول والموضوع فيفسد الصلوة لو كان محمولا ولا يفسد لو كان موضوعا لعدم علته وهو الحمل والتقليب **فان قلت**
انما يدل هذا التعليل على الافتراق اذا كان عدم العلة يوجب عدم الحكم وقد عرف فى الاصول ان انتفاء العلة لا يوجب عدم
الحكم لجواز ان يثبت الحكم المعين لعلل شتى فيجب اثباته عند وجود علة اخرى عند انعدام غيرها **قلت** التعرض فى هذا التعليل
بحمل المصحف والتقليب اشارة الى ان نفس التلقن غير مفسد والا لم يكن لهذا التطويل فائدة فيقتضي الافتراق بحكم هذه
الاشارة كذا قيل **واما** على التعليل الثاني فلا يفترقان فيفسد الصلوة بمجرد الاخذ عن المصحف وان كان موضوعا **وقد**
صحح النسفي فى الكافي الثاني وقال الصحيح انه تفسد بكل حال تبعا لما صححه شمس الائمة السرخسي وجزم به الزيلعي **وعليه** تفرع
انه لو لم يكن قادرا على القرأة الا من المصحف فصلى بغير قرأة ذكر الفضلي انها تجزيه وهو منقول عن الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل

وصحح في الظهيرية عدم الجواز وقال في البحر الرائق الظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا
لم يقدر على ان يقرأ عن ظهر قلبه امكنه ان يقرأ من المصحف وهو موضوع وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة
الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان اميا وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية مفرع على الضعيف انتهى فعلم
من هذا البيان ان وجه فساد الصلوة بالقراءة من المصحف عند ابي حنيفة رح هو التلقن من الغير فان التلقن من المصحف كالتلقن
عن غيره فان **قلت** تقرر في المسائل الاثنا عشرية انه لو تعلم امي بعد قعوده قدر التشهد سورة يبطل صلوته عند الامام
لان الخروج بصنعه عنده فرض لم يوجد وتتم عندهما لانهما لا يقولان بفرضيته فلو كان التلقن والتعلم منافيا للصلوة لكان
ينبغي ان تتم الصلوة في المسئلة المتقدمة عنده ايضا لوجود التعلم وهو مناف للصلوة فيوجد الخروج بصنعه **قلت**
المراد بالتعلم في المسئلة السابقة هو التذكر دون التلقن وح فلا اشكال كذا في العناية وقد صرح به الزاهدي في
شرح القدوري ايضا **وقد** يرد على قول ابي حنيفة بما روى ابو داؤد عن ابن عباس رض قال نهانا امير المؤمنين ان نؤم
الناس في المصحف فان الاصل ان النهي يقتضي الفساد **وقال** في الذخيرة كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
البخاري يقول في التعليل لابي حنيفة رح بناء على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ عن المصحف ولا يمكنه ان يقرأ عن ظهر
قلبه انه لو صلى بغير قراءة انها تجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما جازت الصلوة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما
لا يسلمان هذه المسئلة وبه اخذ بعض المشائخ انتهى **ولما ثبت** ان التلقن من المصحف مفسد عنده فما يروى اثر ذكوان
ان صح محمول على انه كان مراجعة قبيل الصلوة قاله الزيلعي في شرح الكنز وقيل هو ماؤل بانه كان يحفظ في كل شفع مقدار
ما يقرأ في الركعتين فظن الراوي انه كان يقرأ من المصحف قال العيني في شرح الهداية ويؤيده ما ذكرنا من ان القراءة من
المصحف مكروهة ولا نظن بعائشة رض انها كانت ترضى بالمكروه وتصلي خلف من يصلي بصلوة مكروهة انتهى **اذا
عرفت هذا كله فاقول** لو اخذ المقتدي من المصحف وفتحه على امامه يفسد صلوة الكل سواء كان المصحف قد حمله
المقتدي مع تقليب اوراقه او لا بان يجلس هناك رجل يحمله ويقلب اوراقه وان كان بادي النظر يقتضي عدم الفساد في الشق الثاني
لعدم العمل الكثير وهو الذي وقعهم في الورطة الظلماء فضلوا واضلوا وهلكوا واهلكوا **وما ظهر لي** وبه اجبت السائلين هو
فساد صلوة الكل لو اخذه امامه وان لم ياخذه فيفسد صلوة المؤتم وحده **اما** صلوة الفاتح فلوجوه ظهرت لي **الاول** انه فتح
آخذا من الخارج والاخذ من الخارج والتلقن منه مفسد للصلوة ولذلك لو اخذ من المحراب فسدت صلوته نص عليه العيني
وغيره **الثاني** انه قد صرح العلامة الهداد الجونفوري في حاشية الهداية ان النظر في المصحف والاخذ منه كالسماع من الغير
والاخذ منه واشار اليه المرغيناني ايضا وقد عرفت سابقا فساد صلوة الكل لو سمعه المؤتم ممن ليس معه في الصلوة
ففتحه على امامه واخذه فكذا هذا **الثالث** انهم اختلفوا في ان الفاتح هل ينوي بفتحه القراءة ام الفتح فمنهم من قال انه ينوي
القراءة مستندا بان الفتح كلام معنى الا انه عفي عنه للضرورة فيجب الاحتراز عنه ما امكن الاحتراز في النية بان ينوي
القراءة وان لم يكن في الفعل واليه مال العلامة الهداد الجونفوري وقال هو الصحيح ومنهم من قال انه ينوي الفتح دون القراءة
لانها ممنوعة منها للمؤتم واما الفتح فهو مرخص فيها من الشارع صلعم وصححه في الهداية وصححه السرخسي ونسب الثاني الى السهو

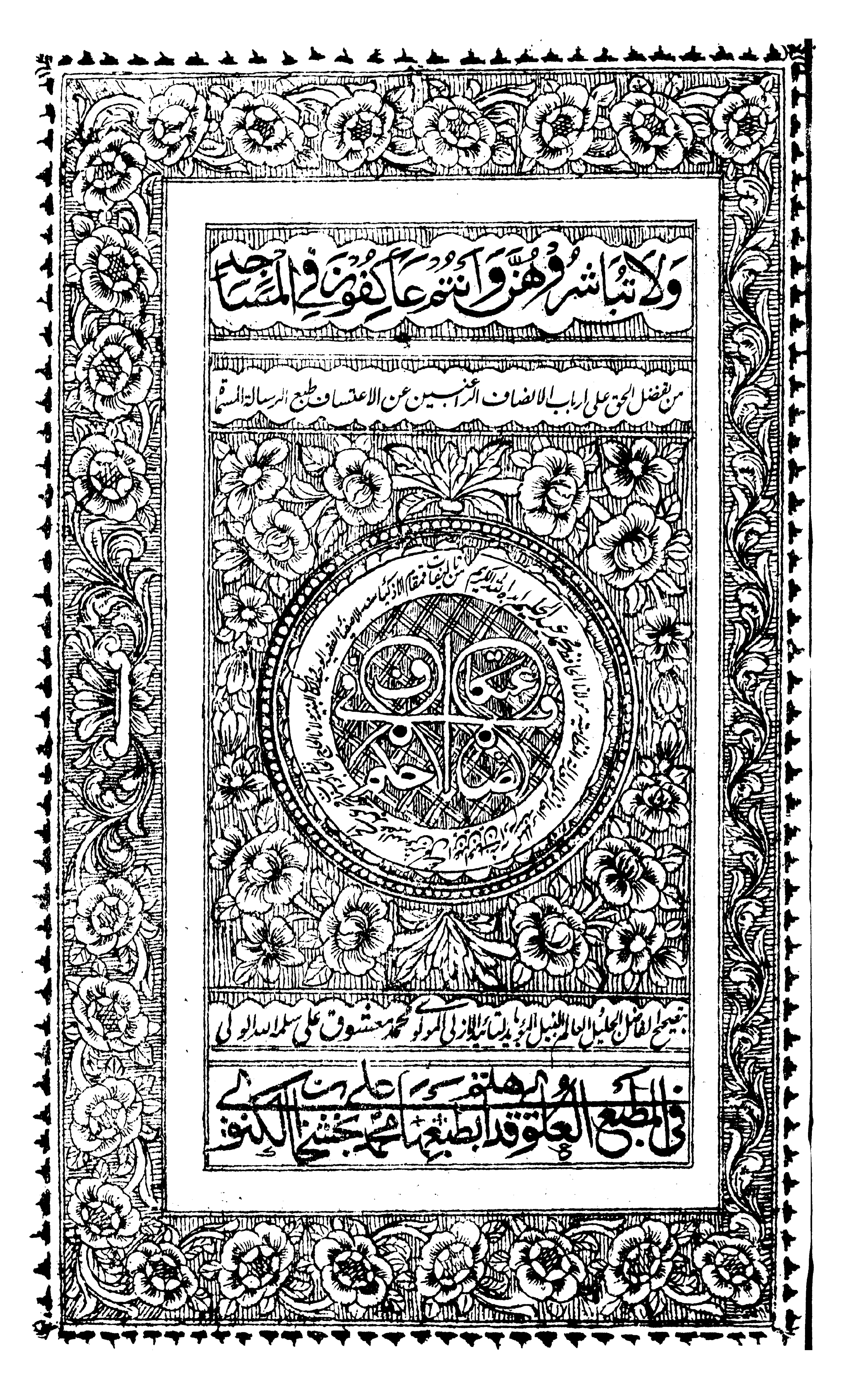
واختاره جمع غفير منهم اذا عرفت هذا فنقول اذا فتح آخذا من المصحف فكانه قرأ من المصحف اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الفتح تتضمن القرأة لا محالة وقد مر ان قرأة المصلي من المصحف مفسدة فتشكر واما صلوة المستفتح فلانه تلقن من الخارج بواسطة المؤتم الآخذ من الخارج والاخذ من الخارج مفسد وايضا لما اخذ المؤتم من المصحف فسدت صلوته فاخذ الامام صار ممن ليس معه في الصلوة وهو مفسد كما مر واما صلوة باقي المقتدين فلفساد صلوة الامام فثبت انه يفسد صلوة الكل هذا ذلك ما اردناه **قلت** ومنه يعلم فساد صلوة المصلي فيما اذا سمعه من الطير واخذ منه ولم يرده صريحا **ثم اقول** هذا كله عند ابي حنيفة وهو المعتمد **وينبغي** ان لا يفسد الصلوة في صورة الاخذ من المصحف عندهما كما لا يفسد الصلوة بالقرأة على المصحف **ويخطر بقلبي** انه يمكن الفرق بين الصورتين عندهما ايضا فانهما انما لا يقولان بالفساد في صورة القرأة لان القرءة عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهي النظر في المصحف فلا وجه للفساد ههنا وهذا الامر مفقود فيما نحن فيه لان الفتح ليس بعبادة مقصودة بل هو كلام معنى والقياس يقتضي فساد الصلوة به وانما جوزناه للضرورة فيقتصر على موضع الضرورة فينبغي الفساد بالفتح آخذا من الخارج المفسد للصلوة والله اعلم وعلمه احكم **وبعد ذلك اقول** لو كان رجل حافظ للقرآن ينسى كثيرا ولا يمكن ان يقرء في التراويح بدون ان يكون خلفه فاتح ولم يجد حافظا يسمع خلفه ويفتحه عن ظهر القلب فعليه ان يترك القراة ويقرء السور الصغار من المفصل لاداء التراويح لان المفسدة التي تنشأ من فتح الناس بالاخذ عن المصحف اشد عن ترك قرأة القرآن فمن ابتلى ببليتين يختار اهونهما والله اعلم بالصواب وعنده حسن المآب ولقد استراح القلم من تحرير هذه العجالة النافعة والعلالة الرائقة في الجلسة الواحدة نهار يوم الاربعاء خامس شهر رمضان من شهور سنة ١٢٨٤ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية في بلدة حيدرآباد صانها الله عن شيوع البدع والفساد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على حبيبه محمد وآله وصحبه اجمعين ؏

خاتمة الطبع

الحمد لله على احسانه والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله واصحابه خير خلقه اجمعين الى يوم الدين اما بعد درين حين خجسته زمان رساله مختصر در بيان مسئله فتح بمصحف مقتديان كه در قرأت قرآن مجيد در تراويح رمضان شريف براى لقمه دهى امامان بكار در عدم موجود بودن حافظ ديگر سامع آن بعض جاها احتياج بدان مى افتاد و امام ناواقف از مقتديان لقمه ميگير و فساد و نقصان در صلوة مى افتد پس بنا بر تحقيق مسئلهٔ آن اين رساله مولفه عالم نبيل فاضل عديم المثيل لوذعى الاكمل يلمعى الاجل حامل لواى علوم عقلى و نقلى ماهر معانى خفى و جلى حافظ قرآن شريف حاجى حرمين شريفين مولوى **محمد عبد الحى** صانه الله عن شرور الغنى وادام الله بركاته در شهر لكهنؤ كٹره محمد عليخان در مطبع علوى باهتمام عاصى **محمد على بخش خان** ابن مير محمد خان مبرور در سنة ١٢٨٦ هجرى حليه طبع پوشيد فقط

محمد علی بخش خان
مطبع علوی

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی خاص مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی فقط


ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد
من فضل الحق على ارباب الانصاف الراغبين عن الاعتساف طبع الرسالة المسماة
بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الازلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي
في المطبع العلوي وقد انطبع باهتمام محمد علي بخش خان اللكنوي

بسم الله الرحمن الرحیم

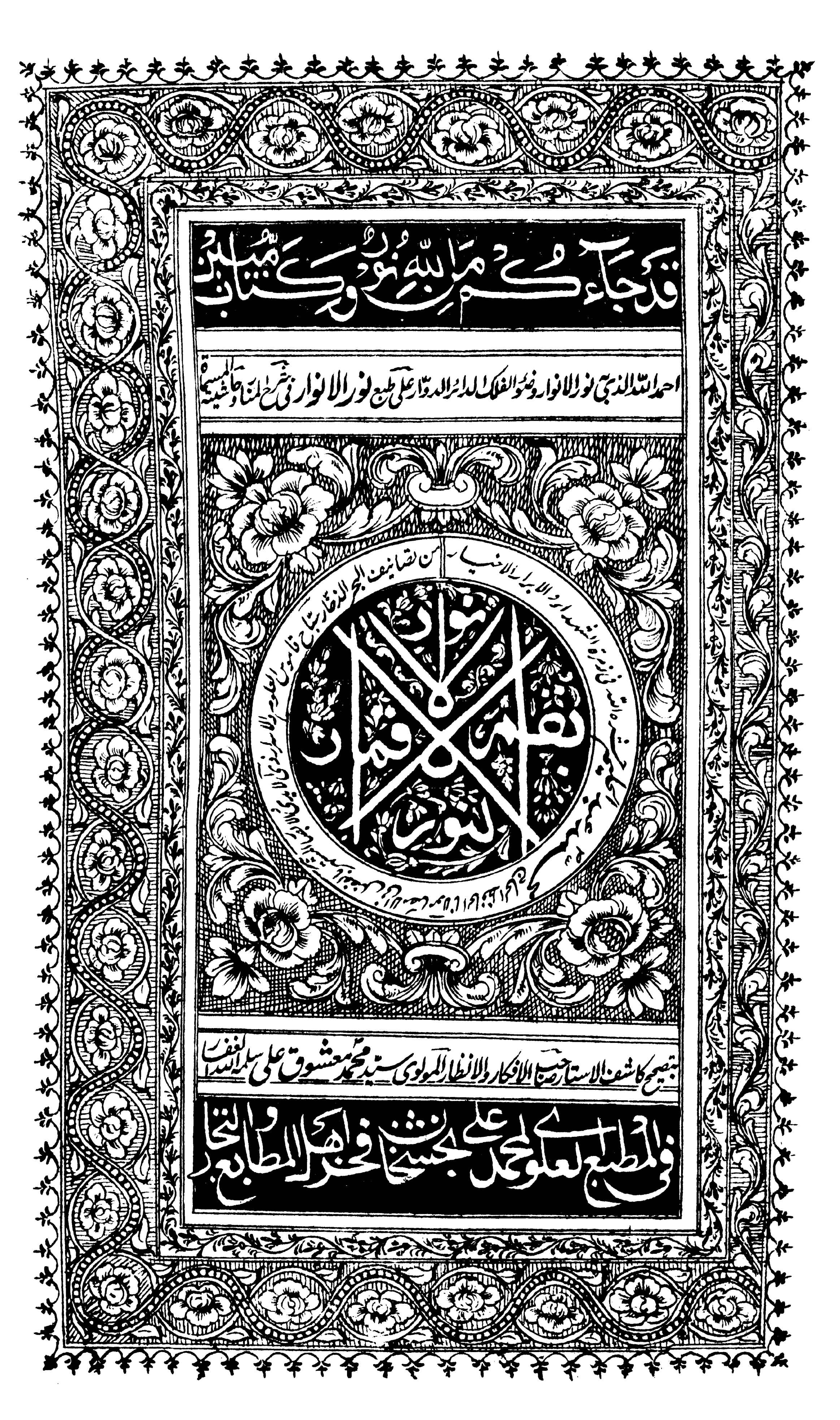
لک الحمد یا من ہو مستجمع بکمال الاوصاف اشہد انک لا الٰہ الا انت لا شریک لک فی اطراف العالم والاکناف وصلّی وسلّم علی حبیبک
احمد المصطفی محمد المجتبی مخرج الامۃ عن طریق الاعتساف وعلی صحبہ وآلہ الاخیار والاشراف اما بعد فیقول من لا صناعۃ لہ الا
اکتساب الخطیئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحی اللکنوی موطنا الانصاری الایوبی القطبی نسبا الحنفی مذہبا تجاوز
الله عن ذنبہ الخفی والجلی قد جری النزاع بینی وبین بعض الفضلاء سنۃ اثنین وثمانین بعد الالف والمائتین من ہجرۃ رسول
الثقلین صلی الله علیہ وعلی آلہ رب المشرقین فی ان الاعتکاف ہل ہو سنۃ موکدۃ علی الکفایۃ او علی العین وعلی التقدیر الاول
ہل ہو سنۃ کفایۃ علی اہل البلدۃ کصلوۃ الجنازۃ او علی اہل کل محلۃ کالتراویح بالجماعۃ فتکلم کل منا بما خطر فی خاطرہ من دون ان
یتجسس تحقیقہ من کتب الفقہ فاردت ان اکتب فیہ ما یسلک مسلک السداد ویثبت ما ہو المقصود والمراد وسمیتہ **بالانصاف**
فی حکم الاعتکاف واسأل الله تعالی قبولہ بالتضرع والالحاف **فاقول** قد وقع الاختلاف فی ان الاعتکاف مستحب
او سنۃ وعلی الثانی ہل ہو سنۃ موکدۃ او غیر موکدۃ وعلی الاول ہل ہو سنۃ مطلقا او فی العشر الاواخر من رمضان وہل ہو سنۃ
کفایۃ او عینا فلنذکر ہہنا ما یرفع الحجاب عن وجہ ہذا الباب معتصما بحبل المولی الوہاب **فہہنا مقامات المقام الاول**
ہل الاعتکاف مستحب او سنۃ او مباح او واجب فذہب بعض المالکیۃ الی ان الاعتکاف امر مباح وہذا القول مما لا یعتد بہ
فقال ابو بکر المالکی قول اصحابنا جائز جہل منہم لم اطلع علی من قال بوجوب الاعتکاف مطلقا بل ادعی النووی فی شرح صحیح مسلم
الاجماع علی عدم وجوبہ اما اصحابنا الحنفیۃ فیعلم من اختلاف عباراتہم انہم تفرقوا فیہ ثلث فرق فذہب القدوری فی مختصرہ الی
استحبابہ حیث قال یستحب وغیرہ الی انہ سنۃ موکدۃ **قال** المرغینانی فی الہدایۃ الصحیح انہ سنۃ موکدۃ لان النبی صلی الله علیہ وعلی آلہ وسلم
واظب علیہ فی العشر الاواخر من رمضان والمواظبۃ دلیل السنیۃ انتہی ہکذا **قال** فی المحیط والبدائع والتحفۃ وقال الزاہدی فی المجتبی قال
استاذنا الصحیح انہ سنۃ ولم اجد فی غیر مختصر القدوری انہ مستحب فالظاہر انہ اراد بہ السنۃ کما انہ اراد اول الکتاب بہا حیث قال ویستحب
للمتوضی ان ینوی الطہارۃ ویستوعب راسہ بالمسح ترتیب الوضوء فسماہا مستحبۃ مع انہا من السنن انتہی وقال النسفی فی المنافع شرح الفقہ
النافع ثم قال فی الکتاب یستحب والصحیح انہ سنۃ لمواظبۃ النبی صلی الله علیہ وعلی آلہ وسلم علی ذلک وقضائہ فی شوال حین ترکہ انتہی
فہذا قولان وہہنا قول ثالث وہو التفصیل بانہ سنۃ موکدۃ فی العشرۃ الاواخر من رمضان ویکون واجبا بالنذر بلسانہ ولا یکفی
مجرد النیۃ وبالشروع وبالتعلیق ذکرہ ابن الکمال ومستحب فی غیرہ من الازمنۃ وہذا القول ہو الذی صححہ العینی فی شرح الکنز حیث قال
قال الشیخ انہ سنۃ وقال القدوری انہ مستحب قال صاحب الہدایۃ الصحیح انہ سنۃ موکدۃ قلت الصحیح التفصیل فان کان منذورا فواجب
وفی العشر الاواخر من رمضان سنۃ وفی غیرہ من الازمنۃ مستحب انتہی واختارہ الزیلعی فی شرح الکنز حیث قال الحق انقسامہ
الی ثلثۃ اقسام واجب وہو المنذور وسنۃ فی عشر الاواخر من رمضان ومستحب وہو فی غیرہ واختارہ ایضا ابن الہمام فی فتح
القدیر وجزم بہ الشرنبلالی فی نور الایضاح والتمرتاشی فی تنویر الابصار والعلائی الحصکفی **قلت** لا بعد ان یحمل الاستحباب
فی قول القدوری علی استحبابہ فی نفسہ والسنیۃ فی قول صاحب الہدایۃ علی الاعتکاف فی العشر الاواخر بمقتضی ولیتہ فلم یبق ح

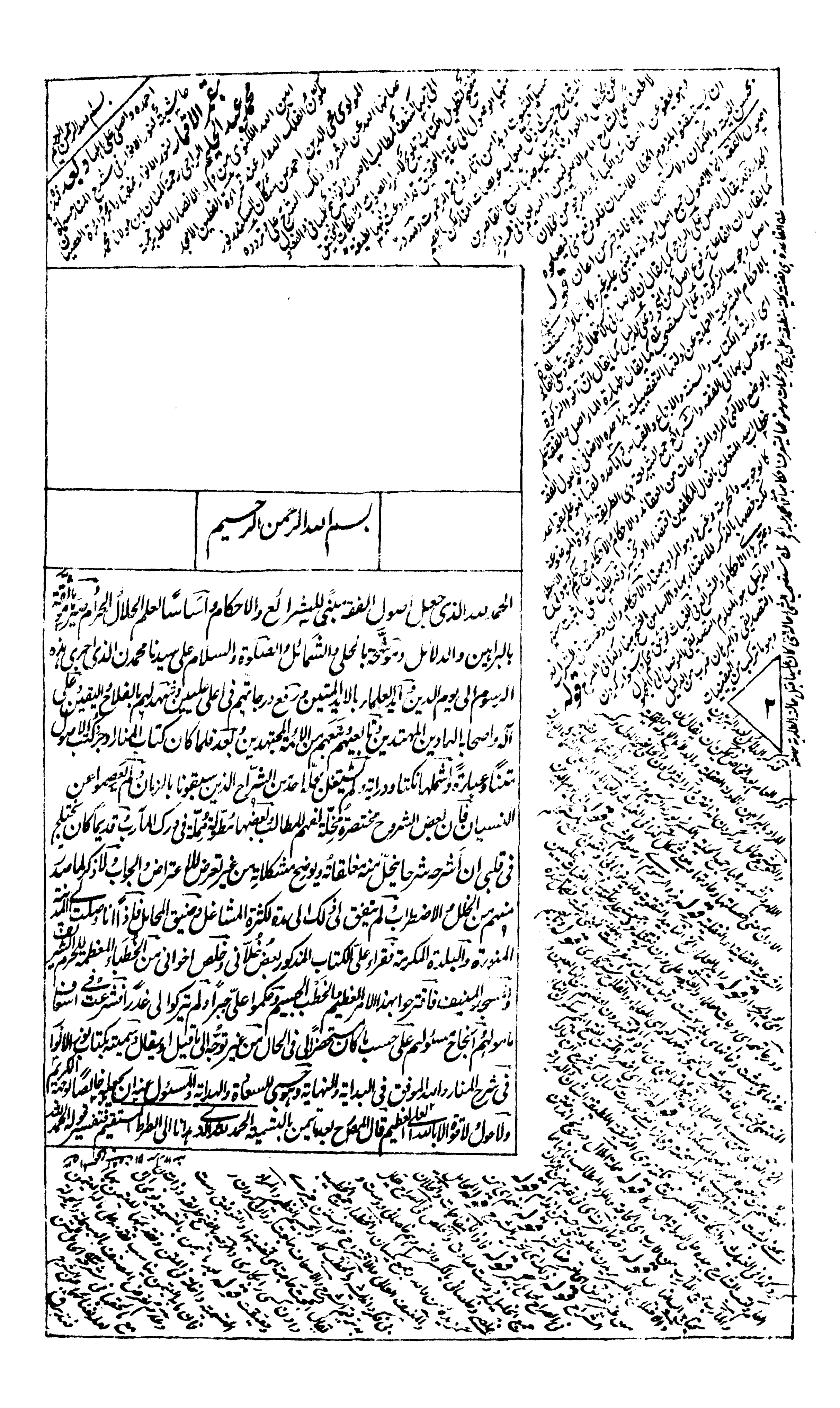
الاقول واحد وهو الاصح المقام الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وقد عرفت من الزيلعي والعيني والبزازي تصحيح انه سنة موكدة وهذا ما عليه ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد واظب عليه والمواظبة دليل السنية فان قلت المواظبة دليل الوجوب قلت هذا اذا كان مع الانكار على الترك واما المواظبة مع عدم الانكار على من تركه فهي دليل السنية ولم ينقل انكاره صلى الله عليه وعلى آله وسلم على من تركه من الصحابة فان قلت لو كان سنة موكدة لما تركه الصحابة مع انه لم يعتكف الخلفاء الاربعة قلت انما تركوه لوجه آخر وهو ما قال الامام مالك انه لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم ولا احد من سلف هذه الامة اعتكف الا ابو بكر بن عبد الرحمن واراهم تركوه لشدته لان ليله ونهاره سواء قال السيوطي في التوشيح شرح صحيح البخاري قلت وتمامه ان يقال مع اشتغالهم بالكسب لسد الحوائج في اضعفهم فيشق عليهم ترك ذلك وملازمة المسجد انتهى قلت ما يخطر بالبال هو ان الاعتكاف وان كان سنة موكدة لكنه سنة بكفاية على الامة فترك الخلفاء في زمنهم لا يقدح في شيء لان ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كن يعتكفن بعده امتثالا في بيوتهن لما اخرجه البخاري ومسلم والنسائي وابو داود والترمذي عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه من بعده انتهى وكفى اعتكافهن رافعا للاثم اللازم بترك السنة الموكدة والله اعلم قلت ولم ار من صرح من علمائنا ان الاعتكاف سنة غير موكدة الا القدوري في مختصره حيث قال انه مستحب وقد عرفت ما له وما عليه واطلق النسفي في الكنز السنة حيث قال هو لبث في مسجد بصوم ونية ولا يمكن ان يكون المراد منه السنة الغير الموكدة الا ان يرد هو القول بالاستحباب في المنافع كما قد نقلته سابقا ثم رايت في رسائل الاركان لبحر العلوم رحمه الله تعالى ما نصه اعلم انه لا شك في مواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على اعتكاف العشر الاواخر من رمضان لكن قد ثبت من الصحابة العظام ترك الاعتكاف ومنهم الخلفاء الراشدون فالاعتكاف نوع اختصاص وهو انه يلقى جبرئيل فيدارسه القرآن ومدارسة جبريل القرآن كانت مختصة به فلذا كان للاعتكاف اختصاص فتارك الاعتكاف من الائمة لا يلحقهم الاساءة ولذا كان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يوكد في الاعتكاف تاكيده في غيره من السنن ولا يعيب واحدا من الصحابة على ترك الاعتكاف فالاعتكاف اما سنة مختصة به غير موكدة على الامة بل يبقى في حقهم مثل السنن الغير الموكدة او كان واجبا عليه مختصا به فعله لامتثال الوجوب فلا يكون على الامة سنة بل مندوبا محضا وهذا غير بعيد انتهى قلت هذا التحقيق كله من عند نفسه والحق عندي هو الذي ذكرت سابقا **المقام الثالث** هل هو سنة موكدة كفاية ام عينا فعامتهم على انه سنة كفاية لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم ينكر على من تركه من الصحابة بخلاف السنن الموكدة فدل ذلك على انه سنة كفاية وبه جزم الشرنبلالي في مراقي الفلاح والعلامة الطرابلسي في البرهان شرح مواهب الرحمن وتبعه الحصكفي وغيره قلت ولم ار من صحح القول بكونه سنة العين ثم رايت انه قال القهستاني في شرح خلاصة الكيداني عند تقسيم السنن وقد ينقسم السنة الى سنة العين وسنة الكفاية كسلام واحد من جمع وقيل منه الاعتكاف ورد بانه رواية شاذة والحق انه من سنة العين انتهى لكنه لم يعين الراد حتى يبحث حاله والحق ان قوله الحق ليس بحق

[Margin note:] ولهم ... موكدة كفاية ... وجه القول بالاخير امر وقد بينت ما في ذلك الكلام من الخلل بوجوه في حواشي المتعلقة بشرح الوقاية لصدر الشريعة فليطالع بها فانها كافية بتحقيق المرام ١٢ منه دام فيضه

ثم رايت الدمياطي قد نقل كلام القهستاني في حاشيته تعاليق الانوار على الدر المختار والعجب منه انه سكت عليه
المقام الرابع الاعتكاف على تقدير كونه سنة كفاية كما هو الحق هل هو سنة كفاية على اهل البلد كصلوة
الجنازة ام سنة كفاية على اهل كل محلة كصلوة التراويح بجماعة فظاهر عباراتهم يقتضي الاول ففي مجمع الانهر شرح
ملتقى الابحر عند ذكر الاقوال وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل بلدة باسرهم يلحقهم الاساءة والا فلا كالتاذين
وقال الطحطاوي في شرح قول الحصكفي اي سنة كفاية اذا قام بها البعض ولو فرد اسقطت عن الباقين انتهى ومثله
في شرح النقاية لعلي القاري وغيره المقام الخامس هل هو سنة مؤكدة مطلقا ام في العشر الاواخر من
رمضان قولان نقلهما في مجمع الانهر وقد مال الياس زاده في شرح النقاية الى الاول وتفصيل الزيلعي وغيره الذي
دار عليه مدار الحق يقتضي انه سنة مؤكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيره مستحب قال العلامة الهداد الجونفوري
في حاشية الهداية لا شك ان الاعتكاف في نفس الامر مستحب انما السنة هي الاعتكاف في العشر الاواخر من
رمضان المقام السادس هل السنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان ام الاعتكاف في جزء منه الظاهر هو الاول
لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعل كذلك دائما ثم رايت في حاشية الهداية للجونفوري قال الظاهر
ان السنة هو استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه [illegible] الامام
شهاب الملة والدين نور الله مرقده اذ المواظبة من النبي كانت على سبيل الاستيعاب فيكون سنة مع وصف الاستيعاب
ثم قال وللقائل ان يقول انه واظب بصفة الاستيعاب فالقول بسنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف
يؤدي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد والنساء في دورهن لم يكن من يقوم بامر معاشهم وفيه من الحرج
ما لا يخفى فلهذه الضرورة جعلنا السنة وهو اللبث في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب ثم قال ومما يقال
من ان السنة هي استيعاب العشر ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول
بالكفاية انما يصح اذا كان فعل البعض محصلا للمقصود من السنة او الوجوب والمقصود من الاعتكاف لا يحصل باقامة البعض فلا معنى للقول بانه
سنة على وجه الكفاية انتهى كلامه قلت الحق ان استيعاب العشر سنة كفاية فلا يحصل الحرج وما اورده من النظر ففيه نظر اذ المقصود من الاعتكاف
هو ادا حقوق المساجد وذلك يحصل بفعل البعض كما ان المقصود من صلوة الجنازة ادا حق المسلم وذلك يحصل بفعل البعض والكلام [illegible]
فليتدبر فقد ثبت من هذه المقامات ان الاعتكاف في نفسه مستحب ويجب بالنذر وغيره وهو سنة مؤكدة كفاية في العشر الاواخر
من رمضان على سبيل الاعتكاف فان قلت ما السر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في العشر الاواخر
استيعابا دون غيره من الازمنة قلت لاخذ فضيلة ليلة القدر فانها في العشر الاواخر من رمضان على القول الاصح الاشهر وفي
تعيينها اختلاف كثير على اكثر من اربعين قولا بسطها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري فعليك به قال المؤلف
هذا آخر ما تيسر لي التحرير في هذا المطلب المنيف ولم يسبقني احد في تنقيح هذا المبحث الشريف فلله الحمد وقد وقع الفراغ منه نهار
الاحد تاسع شهر رمضان من شهور سنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين
والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت ١٢٨٤ھ


قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
احمد الله الذي هو نور الانوار وضوء الفلك الدائر الدوار على طبع نور الانوار في شرح المنار وحاشية المسماة
قمر الاقمار لنور الانوار
من تصانيف البحر الزخار
بتصحيح كاشف الاستار صاحب الافكار والانظار المولوي سيد محمد معشوق علي سلمه الله الغفار
في المطبع العلوي لمحمد علي بخش خان فخر اهل المطابع والتجار



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا لعلم الحلال والحرام مبرهنة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلي والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وايد العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح اليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار من كتب الاصول متينا عبارة واشملها نكاتا ودراية ولم يشتغل بحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب قديما كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما فيه منهم من الخلل والاضطراب لم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحافل فلما انا وصلت الى المدينة المنورة والبلدة المكرمة فقرأ على الكتاب المذكور بعض خلاني من خلص اخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا هذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا على جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعاف مامولهم وانجاح مسئولهم على حسب ما كان يحضرني في الحال من غير توجه الى ما قيل او يقال وسميته بنور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصنف رحمه الله تيمنا بالتسمية الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم فتفسيره قوله الحمد لله

واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
واجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول او القرآن
يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عدي
اليه بواسطة الى او اللام يراد الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان
يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يقدر انا
رسله او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية والجملة لا تخلو عن تمحل الصراط المستقيم هو الصراط
الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل احد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب
اليمين والشمال او هو الذي يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد
صلى الله عليه وسلم لانها متوسط بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى
عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه
والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا
مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص
كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى
لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال
بسهولة والخلق العظيم له على ما قالت عائشة رض هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل
هو الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى الخلق جميعا و
غريبا عجيبا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في
محل المدح اختص وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص والآل

اہل بیتہ او عترتہ او کل مومن تقی وہو الانسب ہہنا لان المص رح لم یتعرض لذکر الاصحاب
فی الصلوۃ فکان الاولی ہو التعمیم الدین ہو وضع الہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود
الی الخیر بالذات وہو یشمل العقائد والاعمال یطلق علی کل دین والاسلام ہو الدین المخصوص
لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم ولعل فی وصفہ بالقویم اشارۃ الی ان دین الاسلام ہو الموصوف بالاستقامۃ
ثم اعلم ان اصول الفقہ لہ حد اضافی وحد لقبی وغایۃ وموضوع ولما لم یذکرہ المص رح علی طبق غیرہ
ولکن لا بد ہہنا من ان یعلم ان علم اصول الفقہ علم یبحث فیہ عن اثبات الادلۃ للاحکام
موضوعہ علی المختار ہو الادلۃ والاحکام جمیعا الاول من حیث انہ مثبت والثانی من حیث
انہ مثبت والمص رح ذکر احوال الادلۃ فی صدر الکتاب واحوال الاحکام فی آخرہ بعد الفراغ
عنہا فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثۃ والاصول جمع اصل وہو ما یبتنی علیہ غیرہ والمراد
بہا ہہنا الادلۃ والشرع ان کان بمعنی الشارع فاللام فیہ للعہد ای الادلۃ التی نصبہا الشارع
دلیلا وان کان بمعنی المشروع فاللام فیہ للجنس ای ادلۃ الاحکام المشروعۃ ما لا فی وان یکون الشرع
اسما للدین فلا یحتاج الی التاویل وانما لم یقل اصول الفقہ لان ہذہ الاصول کما انہا
اصول الفقہ فکذلک ہی اصول الکلام ایضا الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ بدل من ثلثۃ او بیان لہ والمراد
من الکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمس مائۃ آیۃ لانہ اصل الشرع والباقی قصص ونحوہا وہکذا
المراد من السنۃ بعضہا وہو مقدار ثلثۃ آلاف علی ما قالوا والمراد باجماع الامۃ اجماع امۃ محمد
صلی اللہ علیہ وسلم لشرافتہا وکرامتہا سواء کان اجماع اہل المدینۃ او اجماع عترۃ الرسول
او اجماع الصحابۃ او نحوہم والاصل الرابع القیاس ای الاصل الرابع بعد الثلثۃ للاحکام الکثیرۃ
ہو القیاس المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ وکان ینبغی ان یقیدہ بہذا القید کما قیدہ فخر
الاسلام وغیرہ لیخرج القیاس الشبہی العقلی ولکنہ اکتفی بالشہرۃ فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب
قیاس حرمۃ اللواطۃ علی حرمۃ الوطی فی حالۃ الحیض لعلۃ الاذی المستفادۃ من قولہ تعالی ولا تقربوہن
حتی یطہرن ونظیر القیاس المستنبط من السنۃ قیاس حرمۃ تفاضل الجص والنورۃ لعلۃ القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الثلثة الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان رداً على منكري القياس قصداً وصريحاً ولما قال الرابع كان دالاً على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجوداً في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعاً لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا التعريف للكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافاً اليه للبعض والقرآن

ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروء او المقرون فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام اولانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة جملة في كل شهر رمضان مجملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن معنى والمكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام في المصاحف للجنس والا يضر لتعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وعن قرءة ابي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة ابي في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة

وهذا كله على تقدير ان تعين اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج القرأة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب ونحوه لقصد التبرك لا لقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقرأة بالفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه ولانه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القرأة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل واما في ما سوى الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللولوء في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره

وهو قديم بالاعتبار فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامهما شرع في تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامهما ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة المذكور فيما قبل وهو تقسيمات اربعة تسمية وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتي وذلك لان البحث فيه اما ان يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة والطرق هي الانواع الاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان تشمل المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او مع الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المأول والا فهو المشترك فالمأول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي من الصيغة واللغة



وان كان مفعول فعل التاويل الذى من شان المجتهد والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم اى التقسيم الثانى فى طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور فى التقسيم الاول من الخاص والعام اى كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا او غير مسوق محتملا للتاويل او لا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهى اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى فى الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل فى التقسيم الاول وذكر فى الثانى فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اى لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها فى الخفاء فكما ان فى الاول بعضها اولى من بعض فى الظهور كذلك فى المقابل بعضها اولى من بعض فى الخفاء فيوجد الادنى فى الاعلى وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفى او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول والثانى يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم اى التقسيم الثالث فى طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل فى معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهى اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل فى معناه الموضوع له فهو الحقيقة او فى غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولذا قال فخر الاسلام القسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان وجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد اى التقسيم الرابع فى معرفة طرق وقوف المجتهد على المراد من النظم كما ان فى الظاهر من صفات المستدل

ثلثة تحول الى حال المعنى وبوسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى ودون اللفظ وهي كيفية
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو
عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص
والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وما لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة
على ما سيجيء انشاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام تقسيم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين
الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها
ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي ماخذ اشتقاق
هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول
وقس عليه ومعانيها التي هو الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
والعام هو ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض
النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان ايها قطعي وايها ظني مثلا يجب التوقف فالخاص
قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه يجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين
والتقسيمات خمسة وهذه التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاسماء اقسام القرآن وهو موقوف عليه لتحققها
ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف لكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في
آخره على سننه فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط
ولم يذكر المواضع اصلا ولم يذكر الترتيب الا في بعض الاقسام ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل
وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج قوله على الانفراد
لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد او عن معنى آخر فيخرج عنه المشترك والعام معا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على
الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات السابقة للادب لان النظم في
الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق لكن ههنا

لبيان الافراد والضبط وهو انما يحصل بالقطع كل فرد واما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص
العين التقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون
خاصا بحسب المعنى وان يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المعين هذا
نص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون
والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق بخلاف المنطقيين فانهم انما يبحثون عن الحقائق دون الاغراض
فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان
نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه
نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد
مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال
كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن
تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه
ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث ينقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل
غيره احتمالا ناشئا عن دليل وعالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبتت
من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متفرع للحكم
الاول وكانهما متحدان لكن الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم وتمهيد التفريعات الآتية اي
لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان
التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون
محكما كما يقال جاءني زيد نفسه وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وكذا
بيان التبديل يحتمله الخاص فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شرع في تفريعات مختلف فيها
بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان
وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود وجعله فرضا كما جعله ابو يوسف والشافعي على سبيل الفرض

كما المحققة ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع
والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عم قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله
ثلثا ونحن نقول ان قوله تعـ واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن
القيام والسجود وهو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقع ان الحديث يلحق بيانا للنص
المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت
بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني وبطل شرط الولاء والترتيب
والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل
البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط
التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعـ فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك
ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضائه في الوضوء متتابعا متواليا
بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء
لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل
الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات
والوضوء عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعـ امرنا في الوضوء بالغسل والمسح بما خاصا وضعا لمعنى معلوم

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها الشافعي لا يكون بيانا للخاص لكونه بيّنا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الآحاد غايته ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطّوّفوا بالبيت العتيق فان الشافعي يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة وقوله عم الا لا يطوفنّ بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بيّنا بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فينجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق

والتاويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوّله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلّقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن في وقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع واوّله ابو حنيفة رح بالحيض لان قوله تعالى ثلثة لانه خاص

لايحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يُشرع الا في الطُهر فاذا طلّقها في الطهر كانت العدة اليضاً هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب تلك الطُهر من العدة او لا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين وبعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضى وان لم يُحتسب منها ويوخذ ثلث اُخر سوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدّة هي الحيض والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تُعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلث لانه جمع واقلّه ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به مادون الثلث كما في قوله تع الحجّ اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولها واما قوله تع فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه اذا علم انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلّقوا في طُهر وُطي فيه لانه لم يعلم انها حامل لتعتد بوضع الحمل او غير حامل لتعتد بالحيض وكذا لا تطلّقوا في الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اُخر فتطول العدة عليها بلا تقريب ثم لكل احد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن استنبط من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم ان المص رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها ما تم الآن وثلث منها ما يجي او رد بين ه الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي رح علينا مع جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو جواب التعدير علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال لا بد فيه من تمهيد مقدمة هي ان الرجل اذا طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول لا يملك الزوج الاول الا ثلث تطليقات مستقبلة

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج
الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ح مابقي من الاثنين
او واحد يعني طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين وتصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا الاغير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها
ثلثا ويكون مامضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها للزوج الاول بحل
جديد ويهدم مامضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان المتمسك في هذا
الباب قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية
فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث لا تاثير للغاية فيما قبلها فلم يفهم
ان بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محللا
فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون
الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح
انا نجعل الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بما نثبته بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه
ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت عبد الرحمن
بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان
تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث
مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث
مشهور تلقته الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث
كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك
لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو
الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد
الحل وتجدد مستقلا له واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث

مطلقا ففيما كان المحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للمحل
الناقص بالطريق الاكمل ثم قال المص رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا
وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد فيه
من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق
موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان
عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قطعا الا عند الاستهلاك في
رواية وذلك لانه حين اراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق عن المالك حتى
يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا
كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى
قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على
تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المص رح عن جانب
ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله
فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت
الجناية في عصمته وحفظه واذا كان كذلك فقد شرع جزاء وجزاء كاملا وهو القطع ولا احتياج الى ضمان المال الا انه
اذا كان المال موجودا في يده يرد اليه لاجل الصورة ولان جزى يجزي بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لمنع الجناية
ولا احتياج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان ايضا هذا ما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المص رح بعد البيان التفريعات للثلاثة
الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي لاجل ان بدل الخلع قطعي وجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق
على المرأة بعد خلعها حلالا فالكشاف ح سياتي ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده ولا يتصور
طلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل
له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي

١٦

له اي صاحب اصول الوصول ١٢

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اى اجمعة بحسن المعاشرة او التسريح باحسان اى تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى فان ظننتم يا ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصتها من الزوج و طلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعنى الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اى فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها و يطلقها فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقبت الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع بعد الخلع ايضا طلاق غاية ما في الباب انه يلزم ان تكون الطلقات اربعة اثنتان في قوله الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هى هذه ولكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج في الطلقتين وكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا بدون الخلع او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي لم يكن كذلك او انه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم لكن يرد ان هذا كله انما يصح اذا كان التسريح باحسان اشارة الى ترك المراجعة كما مر اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث فح يكون معنى قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد بحكم الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدي ووجب المثل بنفس العقد في المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخاص اى لاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطى في المفوضة وهو الذي كان بكسر الواو

فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر والكان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر
وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح وتحقيقه ان
المرأة التي فوضها وليها بلا مهر او على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي
فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند
العقد في الذمة ويجب اداءه عند الوطي والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل
لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو الالصاق
وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء
البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في
الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد
يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح
بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال
اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات
دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف
الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب
ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد
بيانه ان تقدير المهر عند الشافعي رح مفوض الى راي العباد واختيارهم فكل ما يصلح
ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب
الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في
ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك الضمير المتكلم خاص
على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند جماعة التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم

وكذا التقييد على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقييد خاص الا ان كان التقييد مجملا محتاجا الى البيان وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب والتقدير يتعدى بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر المقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا فلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير فرضنا اي اوجبنا عليهم فيما ملكت ايمانهم ان يكون فرضنا بمعنى اوجبنا والاول معنى قدرنا كذا قالوا ثم ذكر المصنف دلائل كل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم فقوله عملا تعليل لقوله صحة على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسئلة الاولى وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسئلة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسئلة الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني مسمى الامر لا لفظه لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي ايضا فخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع ولا ولهذا نسب الى سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل فهذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما وتخصيص الصيغة لازمة بيانا لكون الامر خاصا يعني حكم مراد الامر هو الوجوب بصيغة لازمة للمراد الغرض منه بيان الاختصاص اي الخاص اي لا يكون الامر الا للوجوب لا ان الوجوب لا يثبت الا من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بان يقال ان دخول الباء ههنا على المقصور على طريقتهم

نصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب ففي نفي الاشتراك
ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو
الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء بدخلته على المختص كما هو اصلها الا انه يفهم منه ان المراد
بغير الصيغة وهو الفعل فيكون ايضا نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون ح
ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي
ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم
ح نفي الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى
لا يكون الفعل موجبا اي فاذا كان المراد مختصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة
من غير مواظبته عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام الغير
موجب اما لانه امر وكل امر للوجوب واما لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب هذا الخلاف مبنيا بينهم في
كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعا له ولا مخصوصا به الا فعدم كونه موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع
النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا اي المنع عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع
النعال وانه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني
يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار وفي رواية عن عند الله تعالى يطعمني ويسقيني
من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب ولهذا قال الائمة
المجاهدين يفطرون ويشربون قطرة في الاربعينيات ليخرج عن الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروي انه
عليه السلام كان يصلي باصحابه فخلع نعليه فخلعوا النعال فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما اذى او قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه فيهما هذه تمسكات ابي حنيفة رح واما الشافعي
رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب لا امر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل متابعة افعاله لازمة لامته



فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي لا بالفعل اذ لو
كان الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل ولم يحتاجوا الى هذا القول أصلا قال آتية على سبيل الترقي ان الفعل
قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق اسم لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان القول لا يوصف بالرشد انما يوصف بالسديد فاجاب المص عنه بقوله وتسمى الفعل به لانه
اي تسمى الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
عن نفي الترادف قصدا شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال موجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف يعني ان
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه بعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف
كما ذهب اليه بعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلاثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكرها المص لانه
يفهم مما ذكره الشرا اما اهل الندب يقولون ان الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وادناه الندب
وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب ان يكون ماذونا فيه لا يكون ان
وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة
والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى
يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله موجبه الوجوب يعني من قال ان الامر
بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب مقتضية العقل و العادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والتعيم من الامر بل من قوله تعالى احل لكم الطيبات

ومحن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حجة عليهم في ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب انما يحمل على غيره بالقرائن مجازا ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهم كما ان شاؤا قبلوا والا تركوا ان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الائتمار بامرهما ولا يكون في ذلك الا في الواجب وقبيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اي ما بقي لك الاختيار بعد ان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء الخيرة اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام ويتركونه ان تصيبهم فتنة في الدنيا وعذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب لكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر ايضا للوجوب وهو ممنوع ولم لا يجوز ان تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام يدل على ان هذا الامر للوجوب بدون الاحتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب الخ ان المخالفة في الاستعمال انما تطلق على ترك العمل به فتامل ودلالة الاجماع والمعقول عطف على ما قبله في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول اي ان عليه في بعض النسخ هو حكاية مستقلة معطوفة على مضمون سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل امر ان الطلب فلا امر بدون الطلب الا لمقصد الامر والكمال في الطلب الوجوب بالاصل فنفي الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب انما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لاختلاف فيه بل انما الاجماع على شي يدل عليه كذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كلها للاستقبال والمستقبل والحال فالمجاز الى تخصيص فينبغي ان يكون الامر كذلك دالا على معنى الوجوب ليبين هذا الافعال المتصرفة بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعنى ان الامر اذا خلا عن القرائن يتبادر منه الوجوب الا بعد العلم بكون الامر بدونه بما استحق

ذلك قد نقل في بيان النصوص المعقول جوه آخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف في بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فماذا حكمه فقال او اذا اريدت بالاباحة او الندب اي اذا اريد بالامر الاباحة او الندب بعد ما عدل عن الوجوب فمختلف فيه قيل

انه حقيقة لانه بعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب و

بعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك

والاباحة هي جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما

مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ

الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصلا اي قيل انه ليس بحقيقة

رح بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع

حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع

جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه

مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا

ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما تحقيق

ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغة الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما

فرغ المصنف عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال

ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب

اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه

افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب بعضهم الى انه موجب

التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامنا هذا يا رسول الله

ام للابد فعلم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه

فسال وذهب الشافعي رح الى انه يحتمل التكرار لان امر مختصر من طلب الفعل ضربا وهو نكرة والنكرة في الاثبات

تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن به والفرق بين المحتمل ان المحتمل يثبت بالنية والمحتمل يثبت بالنية

٢٣

ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ردّ على بعض اصحاب
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله لا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو
الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد
من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي اليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة اي لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس
بفرد حقيقي ولا حكمي ليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت المنكوحة امة فحينئذ تصح نية الثنتين في حقها كالثلث في
حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها اما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فحينئذ انما تقع ثنتان للعدد صريحا
تفسيرا لما قبله لا بيانا تغييرا لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم اورد المصنف دليلا على ما هو المختار عنده فقال
لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر
فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من اطلب
منك فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد ولا يحتمل العدد كيف يحتمل ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فالمختصر منه ايضا كذلك
ان لا يحتمل العدد هذا هو الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية المثنى
بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك ان الطلاق هو الكل يتصف بالجنسية الفرد الحكمي
وللماسلوة فلا العلم فيه الفرد الحكمي الا في اخر العمر وما تكرر من العبادات فباسباب لا بالاوامر اجاب عن دليلنا
اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فبماذا يتكرر العبادات مثل الصلوة والصيام فيقول انما تكرر من العبادات

ليس بالامر بل بالاسباب لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فاذا وجد الوقت وجب الصلوة ومتى ياتي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرار العبادات بتكرار الاوامر المتجددة حكما

وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين ان نوى الزوج بيان لخلاف الشافعي رح في اصل كلي على وجه تضمين الخلاف في المسئلة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل الامر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين ان نوى الزوج وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المص بتقريب بيان الامر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل مع فتح حال اى كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد الا القطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه يعني ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا فتعين الفعل الواحد لا القطع الا يد واحدة ايضا فاقطعوا دال على القطع سوى انه لا يحتمل العدد ولا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرض بها في الآية فلا بأس ان تثبت بنص آخر واما اليد فكانت متعرضا بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد اذ لا يجوز الزيادة على الكتاب به



الحل المعين الذي تعين بالاجماع محلا لسنة الجلد فانه كلما يز في غير المعين محلا لان البدن صالح للجلد
والحمام ولما فرغ المصنف عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال حكم الامر نوعان اداء و
هو تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب نوعان وجوب اداء و وجوب قضاء فالاداء هو تسليم
عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم في الافعال
اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام عبارة تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض
عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا
بدّل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن اتيانه
في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض كذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر
يدل على ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء يعني وجوب قضاء وهو تسليم
مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب ثانيا في غير ذلك الوقت كان ينبغي
ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل كلاهما لله
والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيده
به لشهرته او لكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع ثم لم يبق نفلا بل صار
واجبا ولكنه يؤدى مع انه ليس بواجب فينبغي ان يقول عين الواجب ليشمل النفل وكذا
قيل وفيه وجه آخر ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل

كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت
ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء
في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اديت صلوة الجمعة لان الجمعة
لا تقضى ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن فراغ الذمة
وهو يحصل بهما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس الا في الاداء كما قال
الشاعر الذيب ادى للغزال يأكله اي يحتال ويغلب عليه اما اذا لم يعلم شعبان فظن انه من رمضان لا يجوز
لانه اداء قبل السبب او صام شوال فظن انه من رمضان يجوز الا انه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء
بنية القضاء لانما المنظار في ظنه ومن فوقهم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء
ام لا بد له من سبب على حدة فنبه المصنف بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي
القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من علماء الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا و
عامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب
النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب
للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الى غير ذلك بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى
نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الاداء باق
في ذمتكم بالنص السابق لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده
وسقوط فضل الوقت لا الى مثل ضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فعديناه الحكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور
من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لا بد للقضاء من نص جديد يوجب سوى نص الاداء وفي القضاء
الصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون النص قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص انما يثبت القضاء بسبب التفويت
الذي يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينهم الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات

وعندهما لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت فقضاء الحضر في السفر اربع كما ان قضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر رح او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر

رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني في صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود بمجرد نذر الاعتكاف لكن شرف الرمضان الحاضر عارض لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم الى الكمال وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من بعد لقوم ان صوموا النفل واعتكفوا فيه والحيوة الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكمه الى هذا الرمضان الثاني انما قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فحينئذ يجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال وللاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء في هذا التقسيم تسامح لان الاقسام تتقابل فيما بينها والحق ان يقول للاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء يعني بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت

الاداء على جهته وكمل تعطيل لجهته الاخرى قوله من حيث التزامه اي من حيث انه التزم الاداء على جهته وادى على جهته الاخرى ق

ولا من حيث التزامه ويعني بشبيه القضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ويعني بالكامل ما يؤدي
على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو بخلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب
ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علّم الرسول عليه السلام بالجماعة في
يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر
في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه
بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة
بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم
يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها
بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهر ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء
هي انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصر
للتوضي ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام لم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا
بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقتد بمسافر بل بمقيم
او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استأنف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضه اربعا بنية
الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال
ومنها رد عين المغصوب اي من انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى
المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين بدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي
فهذا نظير للاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري
وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر
اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية في يد الغاصب ومثله تسليم المبيع

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذه الكل اذا هلك المغصوب والمبيع في ايدي المشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه ادا ولو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وثانيهما عبد غيره وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه بالقضاء اي مهر جعل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها العبد بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد شبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك واذا اعطيتنا يصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه ادا اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهر بعد التسليم وهو من علامة كونه ادا وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل فلا ينفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بالعدم ولا ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل ادا شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات فالاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء في هذا التقسيم القضاء مسامحة وكان قيل والقضاء انواع قضاء محض وهو ما يكون بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء يعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء ان يكون بخلافه فالمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا يدرك المماثلة الا شرعا ولا يكون العقل قاصرا عن درك كيفية لان العقل قاصر في هذا القضاء لا بد فيه من سبب

جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء

بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن

الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق ومالم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له

هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما

صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم نصف

صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم

لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه او

تكون الهمزة فيه للسلب اي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا حملت على ظاهرها فمنسوخة

على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على

ما حررته في التفسير الاحمدي وقضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالاداء يعني ان من

ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يدين لان الركوع

فرض والتكبيرات واجبة وفيهما حالتان حسب ما يمكن واما رفع اليدين في التكبيرات ووضعهما على الركبتين في الركوع فكلاهما

سنة فلا يكمل احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء

لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها

من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يأتي بها فيه عند ابي يوسف رح لا تقضى هذه التكبيرات في الركوع لانه قد فات

محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط جواب سؤال مقدر تقريره ان الفدية في الصوم

للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي ان تقتصروا عليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم

قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدي بعوض كل صلوة ما يفدي لكل صوم

على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم

يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة توجد في الصلوة ايضا اعني العجز والصلوة

نظير الصوم بل اهم منه في الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها فعنا للمقصد

فيها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى في المسائل التي لا تعلق بالمشية قط كما اذا تطوع الوارث في قضاء الصوم من غير الايصاء نرجو القبول منه ان شاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان نذر بها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضاً للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب سوال مقدر تقريره ان الاضحية لا يعقل شرعاً فلا يكون لها قضاء وخلف عند الفوت والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقول لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلاً بنفسها وتحتمل ان تكون خلفاً بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلاً وانما نقل الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون باطيب الطعام وهو عندهم اللحم الذي اريق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل برأسها عملاً بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل فحكمنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ولم ننقل لقضائها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثلياً واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضاً مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي فنبه به على ان القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر لا اليه مثل هذا تحقق في حقوق الله ايضاً فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاؤها

منفردا قاصرا فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل بالجماعة كمل لا
حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال نظير للقضاء بمثل غير معقول فان
ضمان النفس المقتول خطاء بكل الدية والاطراف المقطوعة خطاء بكل الدية او بعضها غير مدرك
بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله
لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة واداء القيمة
فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء
اي اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فح ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه اداء
وان اتى اليها بقيمة عبد وسط فهذا قضاء ولكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد
في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم لئلا يكون قليل القيمة
ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطها بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء
حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها
بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصنف رح تفريعين
لابي حنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا ان الولي يفعل ما فعل
لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم
قتله قبل ان يبرء ينبغي للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل
بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل
ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه عفى عن بعض موجبه قصاصا كما اذا عفى عن كله وعندهما لا يقتص
الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يتخلل برء بينهما
وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما
ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهي
اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء اولا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا

لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطاء ولكن ان كان قبل البرء فان كان احدهما عمدا والآخر خطاء لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدر عن شخص واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فح لا بد ان يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمة يوم الخصومة وعن ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل فيه كان الاصل اذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل بعينه رد العين او عجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما انشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبنا خلافا للشافعي رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك صورتها رجل غصب فرسا لاحد وركبه عدة مراحل او حبسه في بيته ولم يركبه ولم يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع للشيء ابدا بالمنافع فقط لانه لو ضمن المنافع بالمنافع لكان بان يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين ركوب وركوب وبين سير وسير وحبس وحبس وبالمال لا مماثلة بين الاعيان والمال

فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين وبتقدير تسليم بقائه لا يتقوم فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة
لان للرضا تاثيرا في ايجاب الاصول الفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح
يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كرائها اي في كراء مثلها قياسا على الاجارة ولو حجة بلا مال ولا بد
من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها
والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون
الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك ولا بالهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف فلم يذكر الهلاك لانه
وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به
وهذا الفرق مما تخبط فيه كثير من الناس القصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا
يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا
الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا ولو كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية
وذلك لان القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى لو قيل ان الاجنبي ضيع قصاصا فتجب عليه
الدية كما قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه كيلا يلزم اهدار الدم بالكلية
ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم نعم لو ضمن لكان لاجل
اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما يتحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امراته بعد الدخول
فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا
عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا وانما اتلفا عليه شيئا لا مثل له سوى استمتاعه بالمراة وهو الذي يعبر عنه بملك
النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه
بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة الشرف ولا يظهر في التفريق اصلا وعند الشافعي رح يضمنان مهر المثل
ولا شهود لا ولا اولاد انه غير متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا
بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان تكون

او طاوعت ابن الزوج تحنيذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في بيان حسن المامور به فقال لا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر لكن نعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يامر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن لعينه الى غيره وتقسيم كل منهما اقساما فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون حسنه في ذاته وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط والقبيلة اي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المامور به بل يكون دائما حسنا ومامورا به على المكلف وواجبا عليه او يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره اي يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو نوعان وانما جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما ستقف عليه فيما بعد لكن في التقسيم مسامحة والصواب ان يقول وهو ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة وركوع والكانت الكيفيات وتعداد الركعات والاوقات لا تستقل بمعرفة العقل ومحتاجا الى

وقد بينت انا لاسرارها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع و اتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي في قطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن لشرف المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باعتبار الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير الذي لا دخل له فيه وهو ثالثة الانواع المعلومة على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى ويكون حسنا للحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وملحقا به في هذا التقسيم وامثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لا بد ان يوجد بعد المامور به فعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون في ذلك المامور به حسنا للحسن في شرطه وهو القدرة يعني لا يكلف الله تعالى لا حدا من المامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن بهذا القسم ليس قسيما في الحقيقة ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره لهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق او الصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده ثم العبد

هذه المسامحات الثلثة قد تسامح في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكن بها
العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير بادائه فانه في نفسه
تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى
بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا لتوجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء
كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير بادائه
فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء
يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب وانما حسنت
لزجر الناس من المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة
في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد
صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة النواهي
كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره
بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان
فانها بمحض خلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه وقال
والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به ان قدرت المضاف وقلت
ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا
الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة
مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط حينئذ بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة
حسنه لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المعنى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم
وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية تكون
معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس بشرط التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى
يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

مع الفعل لم يوجد فلم توجد القدرة قوله لانه اي لان القدرة الحقيقية قوله بها اي بالقدرة

فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم
وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء
وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين
وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسّم القدرة الى
المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات
والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن
به المأمور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق اعني تمكين العبد بهذا القدر من التمكن شرط في
اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة
وهو الذي سماه المصرح مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر بازدياد لفظ
ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم
انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة
مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه كمن فات من
عليه الف صلوة يقول في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء
بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بيّن من القدرة الممكنة الا ادنى كونه متوهم الوجود لا متحقق
الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه
فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله تعالى يؤديه فيه والا تظهر ثمرته في القضاء

حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد
في آخر الوقت بتوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا حدثت
هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بتوقف الشمس فان امتد
يؤديه فيه والا يقضيها وهذا التوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام
حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها

فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر منه على زعم كما ذكر في كتاب السير هذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر فلا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى انما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا ميسرا لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل بمعنى انه وجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اي جعله ضيقا من الابتداء لا انه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية

ودوام هذه القدرة شرط لدوام الوجوب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الوجوب اذا انتفى القدرة ينتفي الوجوب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فلن يبقى بدون القدرة تتبدل اليسر الى العسر فتبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه لان الزكوة تبقى عليه زجرا له على التعدي هذا اذا هلك كل النصاب ولو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر فاداء درهم من اربعين كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا اشترط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كلا او بعضا بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه ايضا في التقضي جزء البعض في الباقي وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه اشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك

فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري لكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض لا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة اوفى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيهما الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد يجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي رح كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المامور به شرع في بيان جوازه مناسبة واطرادا فقال وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتي به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المامور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به وهو حصول الامتثال على ما كلف به الا يلزم تكليف ما ليس بالطاقة ثم اذا ظهر الفساد بدليل يستقبل بعده بعيد واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر بحج صحيح في العام القابل بامر جديد وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مامور بالاداء مع انه

مكروه شرعاً والطواف محدثاً مأمور به مع انه مكروه شرعاً قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور
به بل لمعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثاً فيشغل هذا غير مضر واذا اعدمت
صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بما مر
من ان موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا انتسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي
في ضمنه ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالاً بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضاً
ثم انتسخت فرضيته وبقي استحبابه الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الاعضاء الخاطئة كان واجباً على بني اسرائيل وقد انتسخ منا فرضيته وجوازه و
هكذا القياس في صوم عاشوراء فانما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء
وقيل فائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها
فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد انتسخ وجوب
تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلاً ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمور
به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما
امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب
اي ملك المال والرأس مع الشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته
بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافاً للكرخي اي هذا الامر
المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تأخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه
من الفور احتياطاً لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتأخير لا بمعنى انه يصير قضاء وعندنا لا يأثم الا في آخر
العمر او حين ادراك علامات الموت ان لم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه
بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولاً على الفور لعاد على موضوعه
بالنقض ويكون مناقضاً للموضوع ومقيد به اي الثاني امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون
الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للاداء وسبباً للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معياراً له

بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته
والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر
الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت
لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في
كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا
يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة
فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط
فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا
ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب
تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة
واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب
على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم
على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب
القديم وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل
وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت
لا يكون سببا لان السبب يجب ان يتقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ
الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب
هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله
المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الجزء الناقص عند
ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل سبب متصل بمسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت
يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزى سببا لوجوب الصلوة فان لم تؤد في اول الوقت

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من
الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى
الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء
صحيحة وهذا الجزء الناقص مقداره ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات عند زفر
رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في
صلوة الفجر وجبت كاملة فان عرض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا
الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان عرض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه
اداها كما وجبت كان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول
والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان يقتصر
عليه الا ان الجزء الاول لا اهتمام بشانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى
استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه فصرح به ذكره هذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت
واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع من جعل كل الوقت سببا وهو
كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة فلا يتأدى
الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتأدى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني فلاجل ان
سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت
الفائت الكامل قلنا لا يتأدى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت
سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح القضاء الا في الوقت الكامل ويتأدى
عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول اتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو
سببا لوجوبه فيؤدي ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مدها بالتعديل
والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما
يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدى في تمام
الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط فجعل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا تسقط بضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت او بسبب نوم او نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض وفي الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين اداء اول الوقت او اوسطه او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى ففي اي وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث في اليمين فانه تخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه او لا يكون مؤديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول الا ان يكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي فلم نذكر ههنا وكونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا انتفاء غيره منفيا اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بل يقع عن الصوم وان نويت بغير رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي لا بد من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر رح لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه تعين من الله تعالى لا يسع غيره فلا حاجة الى وسط

وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق اي
فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف ايضا
بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان
العامد والمخطي سواء في هذا الحكم الا في المسافر نوى واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من مقدر اي يصاب
رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء
والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه بتخيره بعذر يمكن من
الاكل وبين واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم
يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر مثلبس بالمجلس والمريض فانه ان نوى نفلا
او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام وتحمل المحنة علم
انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان هذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو
كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بالعجز
التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استلاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض
ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي في صوم
النفل للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين
لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما رخص الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح
النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر اليسير فالى منافع دينه بالاستراحة فلان يصرف الى منافع
دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان
ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له
لا سببا كقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت
القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم بتعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ

والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه انما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر
المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيده بالظاهر
ان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام
وان قالوا بان النذر سبب للوجوب الحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام ولقضاء رمضان في
بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان
ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة
وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي وهذا المحل يشترط فيه نية
التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول
نويت للقضاء او النذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي
النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل انه صوم
الفائت وهو القضاء او الكفارة او النذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية ونية النفل ولكن لا
بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه
الى واجب آخر ايضا ولا يحتمل هذا القسم الثالث الفوت ابدا بل كلما صام له يكون اداء لان كل العمر محل له عندنا
وعند الشافعي رح اذا لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون
بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوت اذا لم يؤديهما في الوقت المعهود فيكون
قضاء ويحتمل ان يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني ويحتمل
وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا
المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض
عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد
يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة
فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

يتادى بمطلق النية ونية النفل قوله ولكن لا يتادى
الا بنية واجب آخر فرقا بين ايجاب العبد وايجاب الله تعالى
قوله وجب آخر من القضاء والكفارة قوله فيتادى
في النذر المعين قوله بل كلما صام له يرتفع فيه عمله الى ان
المراد بعدم احتمال الفوات عدم القضاء لانه كلما صام
كان اداء لا قضاء وليس المراد انه لا الفوت اصلا فان الفوت
قد يتحقق بالموت قال الاولين اي ما كان الوقت
فيه ظرفا وسببا وما كان الوقت فيه معيارا وسببا قال
مشكلا اسم فاعل عن الاشكال بمعنى الاشتباه قال
كالحج المحقق ان هذا القسم الرابع لا فرد له سوى وقت
الحج فاراد بالكاف نظرا الى الامكان العرفي لما
عداه قوله على ما سبق اي على قوله اما ان يكون الوقت
ظرفا قوله وقت الموقت راجع الى الوقت

يكون الوقت مضيقاً للبلد ان يكون في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق

ومحمد رح اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح وتعيين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح حالي فالمحمد رح

اي لابد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات فان الحيوة الى العام

الثاني موهوم والوقت مديد عند محمد رح فيرخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه ثمرة

الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول الصحيح فيصير فاسقاً مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى

في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته هكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت او ادرك اعلامات ولا يكون

مردود الشهادة ولكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتأدى بمطلق النية لا بنية النفل هذا من

حكم كونه مشكلاً اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت

حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضاً لانه سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه

قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان شبيه المعيار والظرف اخذ شبهاً

من كل منهما فمن حيث كونه معياراً اخذ شبهاً من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفاً اخذ شبهاً من الصلوة

فلا يتأدى بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع

في بيان كون الكفار مأمورين بالامر ولا فقال و الكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات

والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا

آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه ومواطاة القلب اللسان او نحو ذلك وكذا هم

اليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص انما كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم

ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات

عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة

بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما نتعامل بيننا في البيع والشراء والاجارة

وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لان النبي عليه الصلوة والسلام قال لهم

الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا ولانا امرنا بان نتركهم وما يدينون ... لانهم بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

بالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع وهي
الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المؤاخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رح فهم
يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة
والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسرته في التفسير الاحمدي بما طلب مرجحه وشمله واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند
البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح
لما لم يقل بصحة ادائهما منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائهما بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في
الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم صلوا فيعتقد الايمان يقتضي تبعا للعبادات
وثمرته انهم يؤاخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا
فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل
في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب
الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما
يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس نحو بما قوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى
اليمن لتاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم
اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات
الا بعد الايمان واما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لا جرم كانوا مخاطبين ولما فرغ المصنف رح عن مباحث
الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني النهي
كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات كما مضى في الامر غير انه جمع
قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم المعروف والمجهول والا يقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن في جانب الامر

الكل ثم ان في النهي تقسيما بحسب اقسام القبيح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المصنف بقوله وهو اى النهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه اى يكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اى الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اى لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض الاحيان منفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى قبيح في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا انما القبيح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث من ان يكون اهلا لها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى انما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف للصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا لم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بامر آخر فهذا البيع كسائر البياعات يفيد الملك بعد القبض

ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه او يوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلي ولما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي نهي يقع على القسم الآخر فقال فالنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها وماهيتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد ان حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اي النهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل القبح به وصفا يعني يحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا وهو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي رح انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما يأتي ونحن نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه وفي الايجاب عليه ان لم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكوز ماء يقال له لا تشرب فهذا النفي وان قيل له ذلك مع وجود الماء يسمى نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضي اعني النهي لانه

اذا اخذ القبح قبحا لعینہ صار النہی نفیا ویطل الاختیار اذ اختیار کل شی بما یناسبہ فاختیار الافعال
الحسیۃ ہو القدرۃ حسا ای بعید الفاعل ان یفعل الزنا باختیارہ ثم یکف عنہ نظرا الی نہی اللہ تعالی فیکون
القبح فیہ لعینہ واختیار الافعال الشرعیۃ ان یکون اختیار الفعل فیہ من جانب الشارع ومنع ذلک نہاہ
عنہ فیکون ماذونا فیہ وممنوعا عنہ جمیعا ولا یجتمعان قط الا ان یکون ذلک الفعل مشروعا باعتبار
اصلہ وذاتہ وقبیحا باعتبار وصفہ ولا یکفی فی ہذہ الافعال الشرعیۃ الاختیار الحسی کما کان فی القسم
الاول والشافعی رح اذا قال بکمال القبح اعنی بعینہ ذہب الاختیار الشرعی وبقی الاختیار الحسی وہو لا
ینفعنا فصار النہی نفیا ونسخا وبطل المقتضی لرعایۃ المقتضی وہو قبیح جدا ہذا ہو غایۃ التحقیق فی ہذا المقام
ثم فرع علی الاصل الذی مہدہ فقال ولہذا کان الربوا وسائر البیوع الفاسدۃ وصوم یوم النحر مشروعا
باصلہ غیر مشروع بوصفہ لتعلق النہی بالوصف لا بالاصل ای لاجل ان النہی عن الافعال الشرعیۃ یقتضی
القبح لغیرہ وصفا کانت ہذہ الامور المذکورۃ مشروعۃ باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا ہو المعاوضۃ
مال بمال فیہ فضل لیستحق بعقد المعاوضۃ لاحد الجانبین ہذا مشروع باعتبار ذاتہ الذی ہو العوضان وانما
الفساد فیہ لاجل الفضل المشروط وہکذا حال سائر البیوع الفاسدۃ کالبیع بشرط لا یقتضیہ العقد وفیہ نفع لاحد
المتعاقدین او للمعقود علیہ الذی ہو اہل الاستحقاق والبیع بالخمر ونحوہ کل ذلک مشروع
باعتبار ذاتہ وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فیکون مفیدا للملک بعد القبض وکذا صوم یوم
النحر مشروع باعتبار کونہ صوما وغیر مشروع باعتبار الوصف الذی ہو الاعراض عن الضیافۃ
فتعلق النہی فی کل ذلک بالوصف لا بالاصل ثم ہہنا سوال مقدر علی ابی حنیفۃ رح وہو ان بیع
الحر والمضامین والملاقیح ونکاح المحارم من الافعال الشرعیۃ مع ان ہہنا لم یقع علی القبح لغیرہ بل علی
القبح لعینہ عندکم فاجاب عنہ المص رح وقال والنہی عن بیع الحر والمضامین والملاقیح ونکاح
المحارم مجاز عن النفی فالحر عام من ان یکون حر الاصل او حر العتاقۃ والمضامین
جمع مضمونۃ وہو ما فی اصلاب الآباء والملاقیح جمع ملقوحۃ وہو ما فی ارحام الامہات والمحارم عام من
ان یکون حرمۃ القرابۃ او حرمۃ المصاہرۃ وبالجملۃ فالنہی عن ہولاء محمول علی النفی

بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اى فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي اذ محل البيع هو المال وهو لا يساوي مال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفى ايراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول كان رفع الاباحة الاصلية ورفعها فى الجاهلية او فى الشرائع السابقة ليس نسخا لان بيع الحر كان فى شريعة يوسف ع وبيع المضامين والملاقيح كان فى الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان فى الجاهلية وفى بعض الاديان السابقة وقال الشافعي رح فى البابين ينصرف الى القسم الاول شروع فى بيان مذهب الشافعي رح يعني ان عنده النهي فى كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله لا بكمال القبح حال من معنى الفاعل اى حال كونه قائلا بكمال القبح هو القبح لعينه ومعمول له اى لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا فى الحسن فى الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قوله بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله قوله لا بكمال القبح لا على قوله لان النهي فى اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين قد عرفت جوابهما فيما تقدم فى ضمن تقريراتنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع فى تفريعات الشارح على معتقدسطوتيه نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اى لان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات حرمة الواطي ابنة على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه المحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد

٥٣

والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد والاب الواطي وابنه اذا كان انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشاء جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك لضرورة الحرث وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا يفيد الغصب الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا لامر مشروع هو الملك فاذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان فعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبر احد وهلك في يده يضمنه ولا يملكه ويكون جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لامر مشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس بقبيح في نفسه بل القبيح هو المعصية المجاورة له المنفكة عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه بدار الحرب امر حرام محظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان العصمة انما تكون بالملك او باليد فاذا اخذوه وادخلوه في دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية فانه سماهم فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم بمكة ثم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص واحكامه شرع في بيان العام فقال

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم
لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وقوله يتناول افرادا اخرج الخاص اما خاص العين
فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين
وليس هو موضوع للافراد بنفسه وكذا اخرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج
به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود وعلى سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام
لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل
الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى
المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق
لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون
الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فهو
يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى
يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب للمفرد الا الواحد ولا الجمع الا
الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان
العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه
فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض
كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام
لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين انتسخ بقوله عليه السلام استنزهوا
عن البول وعرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة الشيء هي موضع بعرفات وحديثهم ما روى انس
بن مالك رح ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله
عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل
فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث

خاص ببول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل
شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فانه عام لماكول اللحم وغيره
فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي
وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث
الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها
عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن
العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي
تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص
منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تائيد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص مسئلة فقهية وهي
انه اذا اوصى واحد بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة
للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السوية وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان
العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام يشمل الحلقة
والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في
حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا ليستوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا
لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني
البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية مما تلزم بعد مماته لا في حيوته فكان الموصول والمفصول سواء
كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما متساويان مختلفان
بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في نوع العام من
ما اختلف فيهما الشافعي رح مع ابي حنيفة رح ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح وليس كذلك فقال الاول ان قوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامدا او ناسيا فينبغي ان يحل متروك التسمية عامدا

كما ذهب اليه مالك رح ولكنكم خصصتم الناسي من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد
فقط قلنا ان نخص العامد منه ايضا بالقياس على الناسي او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم
الله سمى او لم يسم فلم يبق في الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله
كان آمنا كلمة من للعموم عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل الانسان وبعد قطع اطرافه او دخل في
البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من هذا من قتل في البيت
بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص منه هذين في البيت قلنا ان نخص الصورة
الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل احدا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين وبخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم فلم يبق تحت هذا العام الا الامن من عذاب النار
فاجاب المص رح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله
كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه بالقياس على الناسي وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت
بعد قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا بمخصوصين
اولا كما زعمتم حتى نخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه اصلا اذ في الناسي
الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد
بالامن امن الذات والاطراف كالمال ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه معنى قوله
ومن دخله كان آمنا من دخله بعد صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لا انه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج
عن مضمون الآية لا انه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان امن الحرم بالعموم
ان حكمهما واحد بدليل قوله تعالى او لم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المص رح لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص
شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهة بمسئلة فقهية فقال
فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا خصوص

معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا تبقى قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شأن سائر
الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته
بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا [illegible]
ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن المخصص مستقلا بل كان غاية او شرطا او استثناء او صفة وسيجيء تفاصيلها
وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما يجيء هكذا قالوا وعند
الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا
ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالبيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله
منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل
فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو
نظير الخصوص المعلوم لكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة المتبقية لهذا قال عمر رض خرج النبي عم عنا
ولم يبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل الحنفية
رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فحمل كل المعلل عليه
في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما يأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى عملا بشبه الاستثناء والنسخ
للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه
وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته
وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نرعى كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقدير كون الخصوص
معلوما ومجهولا لا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل
المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى
اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يصح التعليل به لان الناسخ مستقل كل [illegible]

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لئلا تلزم معارضة التعليل النص واذ قبل التعليل فلا يدرى كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالته توثر فى جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعنى ان رعاية شبه الاستثناء تقتضى ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى توثر فى جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضى ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فى احدهما بعينه ويسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية اى دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهى ان يعين الخيار فى احد العبدين المبيعين ويسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثانى ان لا يعين ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذى فيه الخيار داخل فى العقد غير داخل فى الحكم فمن حيث انه داخل فى العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذى له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع على حدة فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرط القبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور فى المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع اشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفى مسئلتنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى العقد فلا يكون شرطه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففى صورة جهل كليهما بصيرته قال بعت هذين العبدين بالف على ان احدهما بالخيار فيه لكن وذلك باطل وفى صورة جهل المبيع بصيرته قال بعت هذين العبدين بالف على ان الخيار بخمسمائة وفى صورة جهل الثمن بصيرته قال بعتهما بالف على ان الخيار فى هذا

ولم يعتبر في هذه الصورة شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في

العبدين وبخلاف ما قصده القائل قيل انه يسقط الاحتجاج كالاستثناء المجهول لان كلا منهما للبيان

انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص

البعض ويقولون لا يبقى العلم قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين

ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء

فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول ولذا شبهوه بالاستثناء

المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا

وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد ثم اشار الى دليل هذا

المذهب بمسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في

البيع فيكون استثناء بيعا للعبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل

الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة رح لانه جعل قبول ما ليس

بمبيع شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف

الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بالبقاء قطعيا كما كان وشبهوه بالناسخ

فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء قط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر

ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر

جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم الا ان يشبه هذا المذهب بمسئلة فقهية

مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف فمات احد العبدين قبل التسليم بقي البيع في الآخر

بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء فكانه نسخ البيع في الميت بعد الانعقاد وهو جائز وههنا مذهب رابع

مذكور في التوضيح وغيره لم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج على ما قال الكرخي

وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ عن

بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظ فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى

لا لغير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما والا على الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الغير منه والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم تكون المعنى مدلولا بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان اخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلاثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكتفي بانتظام جمع من المسميات وعند من شرط الاستيعاب الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلاثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء للواحد في قولك جاء في القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاءني العشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن ما يحتملان العموم والخصوص واصلها العموم يعني انهما في اصل الوضع للعموم ويحتملان في الخصوص لعارض القرائن سواء استعمل في الاستفهام او الشرط او الخبر وقيل ان الخصوص يكون في الاخبار فمنتقض لاطرد ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل الى الاصل فيمن ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد تستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل فيما ان يكون في ذوات ما لا يعقل يقول ما في الدار فالجواب درهم او دينار لا زيد او عمرو وقد تستعمل في غيرها كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا تفريع لكون كلمة من عامة ولكن معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من في نفسها وصفت بصفة عامة وهي المشية ومن تحتمل البيان فلمن شاء الكل بدان يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان له عند ابي حنيفة ان يعتقهم

الا واحدا عند ابي حنيفة رح لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي
واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة خاصة للمخاطب وقيل كلمة من للتبعيض في كل من المثالين
لكن في المثال الاول كل من العبد الثاني بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكل في المثال الثاني
الثاني واحد تعليق مشيته بالكل فيه فلا يستقيم التبعيض البعض ولكن مع وعليه انه ان شاء الكل على
الترتيب فح يصدق على كل واحد انه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبيد فتامل فيه فان قال ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لقرينة ان يكون كلمة ما بمعنى
الكل حينئذ ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه
جارية فلم يوجد الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله
تعم فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسير ينافي ذلك بالحرج لا بمعنى من مجاز كقوله
تعالى والسماء وما بناها ولم يتعرض لمثل ذلك في من على ما ذكرت لقلته ويدخل في مقاتل من يعقل
ايض تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة على سبيل
الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء فتعمها اي تدخل
على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة
اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل
للعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت
عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال
كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول
بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول كل فرد من الرمان
مما يصلح ان يوكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يوكل وهو كذب
لان القشر لا يوكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما
تزوجت امرأة فهي طالق معناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصد يقع على عموم التزوجيات

ويثبت عموم الاسماء ضمنا لان عموم التزوج لايكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج
امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل
ضمنا لعموم الاسماء بالعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان في
لفظ كل فيعتبر جميعهم صدق عليهم بالعدد مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو العطية للامام زائدا على سهم الغنيمة
فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا
فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بالمجاز وهو ان يجعل بمعنى كل ثم اعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة
ما دخلوا فرادى بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما
للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقرر ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة
والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى
بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان
كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره هو اول بالنسبة
الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه
وكلمة كل يحتمل الخصوص في كلمة من طلب النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق فدخل احد الا فلم يوجد بل وجد الداخلون الا ان كلمة من
ليست محكمة في العموم حتى لا تؤثر في تغيير لفظا ولا خلاف كلمة كل والجميع فانه تغير بما قوله اولا ولو دخل
عشرة فرادى يستحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي
وضعا ذكر ما يكون عموما عارضا بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها
للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعلق النفي للماهية او للفرد الغير المعين

لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله
لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه ومحتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله
تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله
على بشر وقوله من شيء مفيدا للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب ردا عليه بل الايجاب
الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة اي اذا
لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب
الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون
سوداء او بيضاء او غير ذلك او اذا قلت جاءني رجل لعلم منه مجيء واحد مبهم مجهول الوصف وليس المراد
بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة او الكثرة بل هي الدالة على الوحدة
من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي غرّ الشافعي رح في ظنها عامة وهو معنى قوله
وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله
تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص انا منها الكافرة بالقياس عليها ونحن
نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة و
الرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا تبينا ولها اسم الرقبة فلا
ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجري
على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان
والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى وقال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظي اذ
لا يقول الشافعي رح بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط ونحن
ما قلنا الا العموم للاوصاف فسلوا ان يسمى هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة تعم هذا من تتمة الاستثناء
مما سبق كانه قال وفي الاثبات تخص الا ان تكون موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل من وجد فيه هذه الصفة وان كانت خاصة لا اخراج لها

وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو خصوص التقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة لو
كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان الحلف لا يكون الا واحدا
ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت
نفس ما احضرت علمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امراة كوفية
حيث يتزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال
لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لم تكلم لقوله كوفيا فيحنث
ان تكلم رجلين لما قال كوفيا فيعم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة
قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتين في
قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم احدا لا
هذا الايلاء موبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى ينقضي الاشهر الاربعة بيوم لما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا
ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به وكذا اذا قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على
سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه
النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا
المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى
المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم مرتبا
عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يتخير المولى في تعيين احد منهم ووجه الفرق على المشهور
ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الصفة لكونه مسندا الى المخاطب دون
العبيد وصار الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من
قبيل الوصف لان اي موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لان في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه جاء العموم مع ان يوما وقع مفعولا فيه

لا فاعلا فينبغي ان يكون في المفعول كذلك في اجيب بان الضرب لقوم بالضارب فيما لقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوم ما هو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخير فيه من المولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم كذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجبت العموم يعني كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام بالعموم والاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريفات والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم يكن ثمه افراد معهودة ولم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل تعيينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله ويسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اي هذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فيكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين وعند الشافعي رح لابد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام

وفيه تأمل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة
والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن في ذلك من مباحث العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يختص بالتعريف باللام والاضافة ودون الاعلام
ونحوها فاذا اعيدت باللام كان في ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها النكارة والمقدر خلافه والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود مذكور فيما سبق
ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد
معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر يسرين
وهو معنى قول ابن عباس رض مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر اذا
اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح قال فخر الاسلام
عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان يكون الجملة الثانية تاكيد الاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف
يدل عليه وهو لغو ولم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثاله ما اذا اقر بالف مقيد
بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر
يكون الثاني غير الاول ولهذا لغا فانه ينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التورية والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في
السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثال ذلك كثير ثم تعقيبه ذكر المصنف اقصى ما ينتهي اليه التخصيص في العام وكان

ان نذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنهما فقال وما اليه التخصيص نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة وهو اسم الجنس المعرف باللام وملحق به كالجمع المعرفة بلام الجنس فانهما لو خليا عن العهد الصيانة لغا اللفظ مدلوله كالمرأة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام النساء جمع لا واحد له باللام الجنس وينتهي تخصيصهما الى الواحد لانه الثابت والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء منكرا اما لم يدخله لام الجنس وملحق به ما كان معنى فقط كالقوم والرهط وانما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لغا اللفظ عن مقصوده وقال لبعض اصحاب الشافعي رحمه الله ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان الام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى بثلث ماله لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل او على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف الجواب الثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي متمسكات المخالف واجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل اي بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام

على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع واحتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سيأتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن حد المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين المعنيين المتضادين لا يجتمعان قد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجيح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في القرء بعدما وجدنا صيغة ثلثة والثاني يكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع او الانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان عبارة هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بمجتمع ولا منتقل وان كان عبارة ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الرأي وقد حققت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا ابحاث ليس هذا المقام لا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز ان يراد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى شامل للكل هو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه المعنى الموضوع له والآخر على انه تابع فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما تضاد فاذا كان

بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع لا بالاتفاق
تحقيق كمل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المأول فقال والمأول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب
الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتأويل المجتهد صار
ذلك المشترك بعينه مأولا وانما لم يعد من اقسام النظم وان حصل بفعل التأويل لان الحكم بعد التأويل يضاف
الى الصيغة فكان النص وبهذا انما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذي
يعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل ايضا اذا زال خفاؤها بدليل ظني صارت مأولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد
بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس او نحوه فلا يتوهم انه لا يشمل ما اذا حصل التأويل بخبر
الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة وقد يكون بالتأمل في السياق
كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة
الصيام الرفث عرفنا انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرفنا انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال
الغلط اي حكم المأول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب
الآخر والحاصل انه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر
فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته اي لا يحتاج الى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شيء
آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج بهذا الكلام من قوله بصيغته لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل
اللسان وفي ايراد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم فيما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول
والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا تعريف الشيء
بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات
بالظاهر لان غاية انه محتمل المجاز وهو احتمال غير ناش من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على
الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق
ذلك النظم لذلك المعنى بالقصد وفهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق
فيكون بينهما المباينة فاذا قيل جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان نصا في الرؤية

ظاهر في مجيئي القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص يشترط
فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها اولى من بعض بحيث لو وجد الادنى
في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز
اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد
يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل
المجاز فلا حاجة الى ان يقم على احتمال تاويل والتخصيص كما ذكره غيره لما احتمل هو الا احتمال النص
كان الظاهر الذي هو دونه اولى ان يحتمله ولكن شيء من هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما
ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي
عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام او بقوله او صار مفسرا بان زاد الله تعالى كلمة
زائدة ينسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل
به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ
واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعديته بعن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي حكم
المراد به حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات
التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه
لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشيء انما ازداد عليه بالقوة وفيه
وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال
التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان امثلة كل واحد
فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربوا
نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا ويشبهونه بالبيع فقالوا انما البيع مثل الربوا
فرد الله عليهم مقالهم كيف يكون ذلك احل الله البيع وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سيأتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

أجمعون إلا إبليس مثال للمفسر فإن قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نفس تعظيماً لآدم عليه السلام
لكنه يحتمل التخصيص أي سجود بعض الملائكة بأن يكون الملائكة عاماً مخصوص البعض ويحتمل التأويل بأن سجدوا
متفرقين ومجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التأويل بقوله أجمعون فصار مفسراً ولا
يقال إنه بقي احتمال كونهم متلاحقين أو مصطفين لأنه لا يضر في بيان التعظيم على أنا لا ندعي أنه مفسر من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال إنه استثنى فيه إبليس فيصير مخصوصاً لأن الاستثناء ليس من قبيل
التخصيص لا سيما لكون الكلام مفسراً على أنه استثناء منقطع ومبني على التغليب كذا لا يقال إنه خبر لا يحتمل
النسخ فينبغي أن يكون مثالاً للمحكم لأن أصل هذا الكلام كان محتملاً للنسخ وإنما ارتفع هذا الاحتمال لعارض
كونه خبراً فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح إن الأولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة
لأنه من أحكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فإنه من الأخبار والقصص وقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم
مثال للمحكم لأنه نص في مضمونه فلم يحتمل التأويل والنسخ إذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات
ولم يكن هذا من أحكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا أيضاً لأن الأولى في مثال المحكم قوله عليه السلام
الجهاد ماض إلى يوم القيامة لأنه من باب الأحكام لم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت وتأبيد ثبت نصاً
ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الأربعة في الظنية
والقطعية لأن كلها قطعية إنما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالأعلى ويترك الأدنى فإذا تعارض
بين الظاهر والنص يعمل بالنص وإذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر وإذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن
هذا التعارض إنما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لأن التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية
لأحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن
تبتغوا بأموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فإن الأول ظاهر في
حل جميع المحللات من غير قصر على الأربعة فينبغي أن تحل الزائدة عليها والثاني نص في أنه لا يجوز
التعدي عن الأربعة لأنه سيق لأجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها وقيل الأول نص
في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لأنه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فترجح النص

ويجب العمل ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله
عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء
كان او قضاء فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل
وقت فتودى به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا
فاذا تعارض بينهما ليصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي رح لم يتنبه
بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين
حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم كذا
في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المص ذكر مثالا
لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى
شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله
الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر ليس مستقلا
بقوله تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا اصطلاحا معارضا له فكانه اراد ان هذا الكلام
دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فترجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم لكلام
خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى
بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا منها بازاء مرتبة في الخفاء بحسب ترتيب
الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا
القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس
وهيئة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول لعارض من غير الصيغة كما في عبارة شمس الائمة
الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس بقيد احترازي بل هو بيان الواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم

ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه

لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر

ولا يحكم في النقصان قط كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تع والسارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم

آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى

السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة

تعتريه واختصاص النباش لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذي هو غير قاصد للحفظ

فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان

القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ

وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعناه

قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل

فهو الداخل في اشكاله اي الكلام المشتبه في مثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس فتغير لباسه وهيئته

زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر ثم الطلب ثم التامل

على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل

هو اعتقاد الحقية فيما كان مرادا لله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي نطلب معاني مستعمل هذا اللفظ

ثم التامل فيها بانه اي معنى يراد ههنا من تلك المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تع فأتوا حرثكم انى شئتم فان

كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كما في قوله تع انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق الآتي كل يوم تارة

وبمعنى كيف كما في قوله تع انى يكون لي غلام اي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا انه باي معنى هو فلو كان بمعنى اين

يكون المعنى من اي مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل اللواطة من امرأته ولو كان بمعنى كيف فيكون المعنى باي كيفية

شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا في لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان

الدبر ليس موضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها

وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى ومن التي هي من جالة الحرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي ثم مثل هذا المشكل يمكن ان يدخل في المشترك الذي ترجح احد معانيه بالتاويل فصار مأولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف اواني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا تكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة هي الشفافة وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة هي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل ثم اما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل للمشترك والخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلث طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بفعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان هذه الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحب وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء ولكن غير مراد فبينها النبي عليه السلام

بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب الصلوة ثم طلبنا الشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا في امثاله او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم حتى نعلم حال البقية سوى الاشياء الستة فعلله بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان شافيا فخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده انقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد حقية المراد قبل الاصابة اي الاعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي هذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون تأويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض والراسخون في العلم يقولون والبعض ويقول الراسخون وعند الشافعي رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الا الله ويقولون حال منه فيكون المعنى لا يعلمه الا الله والعلماء الراسخون في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال ان العلماء الراسخين لا يعلمون تأويله اراد به المعنى ومن قال الا العلماء الراسخون يعلمون تأويله اراد به انهم لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على هذا قلت فائدته الابتلاء بالتسليم لان الناس على ضربين منهم من يبتلون بالجهل فابتلاهم ان تعلموا العلم واشتغلوا بالتحصيل ومنهم علماء فابتلاهم ان لا يتفكروا في متشابهات القرآن ويتوقفوا على اسراره فانها سر من اسرار الله تعالى عليه ... الا انهم لا يعلمون

سه مولانا عبد العلي رح

هواه فهواء الجاهل ترك التحصيل والخوض فيه فيبتلى به وهوى العالم الاطلاع على كل شئ فيبتلى بتركه ثم المتشابه
نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها يقطع كل كلمة منها عن الآخر
في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب بمعنى ما الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم
مراد الله تعالى منه لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله وجه الله الرحمن على العرش استوى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات قد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلها في التفسير
الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال
اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس تتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما
وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا
فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع للشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه ثم ان
الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني فكذا استعمال المجاز ايضا وعلى انه من خطاء العوام حكمها
وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم
المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل
مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء
مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر
قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة
انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما
المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شئ فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع
له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد
في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له

لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان
المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع
ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في
الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا
وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ
ويراد به الحال والمحل وما كان وما يؤول اليه واللازم والملزوم والعلة والمعلول ونحو ذلك بل ان يعم جميع
افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري
يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت
العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك كالالف واللام
في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون
المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم
او كون المجاز مانعا عنه وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة
لا يقال ان المقتضي واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام
الاستدلال فالضرورة ثمه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكانت
الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا والانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته
على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع يعني ان السامع لا يعدل اليه ما
لم يصرف عن الحقيقة فاذا لم تستقم حمله عليها فحينئذ يصرف الى المجاز لعبارة لفظ الصاع حيث انه عمم فيما
يحله الا ان المجاز يكون عاما كما جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع مجازا لان الحقيقة غير مرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذي يكون من خشب يجوز بيعه بصاعين
في الشريعة فلابد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعي رح يقيد لفظ الطعام فقط ان لا يبيعوا الطعام الحال في صاع بالطعام الحال في صاعين

لأن المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل اى لا تبيعوا الشئ المقدر بالصاع بالشئ المقدر بالصيعان

سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افتراء على

الشارح لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة الحرمة الربوا عنده فلا

يحرم التفاضل في الجص والنورة لا لبناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه

علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف

المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفي عنه كما يقال للاب لا يصح ان يقال انه ليس باب

بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يطلق عليه انه

اسد ولا ينتفي عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد

وان يقال انه ليس باسد متى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام

اى ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل فيكون العقد

لما ينعقد دون العزم اى يكون العقد المذكور في قوله تعـ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا

على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى تشمل الغموس والمنعقدة

جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف

على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا

وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت

فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق لكن لا بد ان نستذكر هذه المسئلة في الموضعين فيقال في سورة البقرة

لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة عوضه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فكفارته الاية فالشارح يقول ان قوله تعـ بما عقدتم الايمان معناه ومبني بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الايتين الغموس والمنعقدة جميعا

والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فيحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة في كليهما

فيطبق بين الايتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز في قوله تعـ بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فاية

المائدة تدل على ان الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة

فيها مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الآثم في الغموس المنعقدة جميعا
هذا غاية التحرير في هذا المقام وسيجيء ان شاء الله بحث المؤاخذة ايضا ان شاء الله تعالى والنكاح للوطي و
العقد حتى يكون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطي دون العقد فيشمل
الوطي الحلال والحرام والوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطي والعقد انما يسمى
نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعي
رح حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن حملنا على حقيقته اللغوية فيثبت
حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد هذا تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان يقول القائل لا تقتل الاسد
ونريد السبع والرجل الشجاع معا وانكان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشارح حيث يمكن الجمع
بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا
بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب تناول اللفظ
اياهما بحسب التناول الظاهري بشبهة من غير الارادة كما سياتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستعماله لهما
فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والمصنف ذكر في ذلك
تمثيلا لتشبيه المعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما
ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الثوبين الواحد الانسان
احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز
بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان هذا كاستعارة الثوب المرهون من المرتهن ولا يصدق عليه انه لبسه
بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول انه لبسه بطريق العارية الا ان المرتهن لم يملك الثوب

حتى يعيره الراهن لكنه بطريق المالك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال عاد حق المالك كما كان اصله
ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المص في تفريعات
هذه المسئلة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي اذا كان له معتق واحد يستحق
النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق
المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق معتق جميعا تبطل الوصية بالكلية
لاحد يتبادر فما للاشتراك الا اذا لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق
المعتق ولا يستحق معتق المعتق الا ان الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع
الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع
في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق
شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق بالوصية ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف
على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من انواعها وهي الطلا ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر
المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها
من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا ياخذ حكمها والشافعي رح يسمى كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل ويعم
الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد لابناء زيد
وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن
الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم في فتينا ولهم باعتبار الظاهر ولا يراد
اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد مجاز
الجماع فالشافعي رح يقول ان المراد ههنا اللمس باليد ان اي لا لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فكان اللمس باليد
ناقضا للوضوء فيكون مس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بالجماع فالتيمم فيه لا من الجنابة فيحمل تيمم الجنب بهذه الآية نحن نقول

ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون
اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة لان
الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله
لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الاخر مرادا اى المعنى الحقيقي فى الامثلة الثلثة الاول
والمعنى المجازي فى المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعنى المجاز فى الاول والحقيقة فى الاخير مرادا
على ما حررناه لما فرغ عن التفريعات شرع فى الاعتراضات الواردة على هذه القاعدة فقال و فى الاستيمان
على الابناء والموالى انما يدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان يقال اذا استامن الحربى من الامام و
قال آمنونا على ابنائنا وموالينا يدخل فى الابناء ابناء الابناء وفى الموالى موالى الموالى مع ان ابناء
الابناء مجاز فى لفظ الابن وموالى الموالى مجاز فى الموالى فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما يدخل
الفروع فى هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة فى حقن الدم لانه لا يدخل فى الارادة فالارادة بالذات انما
هو للابناء والموالى بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول بظاهره ابناء الابناء فى قوله تعالى يا بنى آدم
وكذا لفظ الموالى يطلق عرفا على موالى الموالى فلاجل الاحتياط فى حقن الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على
هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغى ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط فى حقن الدم فيما اذا استامنوا
على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات
فاجاب عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان ذلك بطريق التبعية فيليق
بالفروع دون الاصول يعنى ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكورين فيليق بالابناء
وعلى الموالى لانهم فروع فى الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات
فى اطلاق اللفظ لكنهم اصول فى الخلقة فكيف يتبعونهم فى اللفظ وانما تسرى الكتابة الى ابنيهما اذا اشترى المكاتب
آباءه لانه دخل بالتبعية لانه ليس ههنا لفظ يدخل فيه فيتعامل تحقيقا للصلة فان الحر اذا اشترى اباه يكون
حرا عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تحقيقا للصلة كل واحد بحسب حاله واما حرمة نكاح الجدات فى قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او لان النص فى حل الامهات ... للاحتياط انما يقع على المكاتب الاجارة والدخول

حانثا او منتعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع
قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون منتعلا وقد قلتم انه يحنث
بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه
ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من
وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحالف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او منتعلا في
قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه
لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او منتعلا فيحنث لعموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا
لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او منتعلا ماشيا او راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول
لم يحنث لان الحقيقة مهجورة لا تحمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل
للملك والاجارة والعارية فيحنث لعموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى
انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى
اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب
سؤال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في
الليل وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانما يحنث في هذا المثال
بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل
فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين
مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه
في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار
لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يكفي
لذلك الفعل جزء من الوقت لكنهم اختلفوا في انه اي فعل المعتبر في هذا الباب المضاف اليه او العامل فالمختار
انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان

يراد باليوم الوقت وان كان له حد معلوم ممتد دون آخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يقدم زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وانما اريد النذر واليمين فيما اذا قال لله علي صوم رجب جواب سؤال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم لفوات القضاء للنذر والكفارة لليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقول رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوت بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني او لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الآخرين على مذهبهما فاجاب المصنف رح بانه انما اراد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لانه نذر بصيغته يمين بموجبه تحريمه ان قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا احتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا الى النية وقيل ان قوله لله معنى والصيغة يمين في قوله علي صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه شبه مسألة النذر به توضيحا وتأييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك لكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام

متن ملك فارحم محرم منه عتق عليه الاقبين اشترا والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصرح عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لعلاقات المجاز المرسل ولعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال الاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرءة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال الاتصال الصوري فان صورة المطر متصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرب يسمي كل ما علاك وانلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين انه كما وجد هذين القسمين في الحسيات والمحاورات كذلك وجد في الاحكام الشرعية فقال

وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني ومسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالملك يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اي العلاقة

في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باقية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات

كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا

بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوي وشرع في ذكر بعض انواع الاتصال الصوري

ليبتني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال الاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل

يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية

قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء فانه يوجب الاستعارة من الطرفين

فيجوز ان يذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة

محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين فان الاصل في الاستعارة

ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك

او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة لتفرع الاستعارة العلة للحكم على فان الشراء

علة الملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع

عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء

لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال اردت احدهما الآخر يصدق في الصورتين بانه ملحق

الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء

لكن القاضي لا يصدق في هذا الاخير لانه لو تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية كذا قالوا واعترض عليه بان في

الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث

والشراء تخصيص سبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا

لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا

اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع

فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني

اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح

يا يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوبا ولا وجودا ولا تعقل فيه معاني العلل لكن تتخلل بينه وبين الحكم
علة تضاف اليها كما سيأتي كالاتصال بين زوال ملك المتعة بزوال الملك الرقبة فانه اذا قال الامة حررتك زال ملك الرقبة اولا وبواسطة
زواله زال ملك المتعة فانها لا تحل له بعد الا بالنكاح فكذا الاتصال بين ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة فانه اذا اشترى هذه الامة ثبت ملك الرقبة
وبواسطته ثبت ملك المتعة فيصح استعارة المسبب للسبب دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به الطلاق او يقول اعتقتك
ويريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد به انت حرة وان يقول نكحتك ويريد به اعتقتك لان السبب
محتاج الى المسبب من حيث الثبوت والمسبب لا يحتاج الى السبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا
لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما يحصل مؤتلفا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة
لا لحل الوطي وانما يحصل به اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجيء الافتقار من الجانبين
وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يبتني على السراية واللزوم
فيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع
لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك
المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة
التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح وجوابه انه يكفي في هذا كونه سببا
في الجملة لا لكونه سببا على وجه مخصوص ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في
اي موضع ترك الحقيقة وفي اي موضع ترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى
المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه
كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة مثال للمتعذر اذ اكل النخلة بنفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها
فان لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع لو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان
المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر
اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين

وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة
لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد
به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور
عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا
ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان وكل احد
رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا
كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالاقرار
والانكار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي
رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه عطف على قوله ينصرف تفريع ثان لان هجر الصبي
مهجور شرعا قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فيصرف الى المجاز اي كلم
هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر
ومهاجرة المومن فوق ثلثة ايام فالتزم المجاز للاحتراز عن الوعيد المفضي الى ثلثة معاص لا انا نقول المعتبر في هذا
الباب هو المقصود بهذه الثلثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا
بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف ح وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها
يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل ان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى
عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في
العادة ولكن كان المجاز متعارفا فان غلب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى
عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ومجازه
المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من
الخبز ومنهما بان او ابطلتها وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة

الثانی ان یشرب من الفرات بطریق الکرع ای مستعملة کما هو عادة اهل البوادی ولکن المجاز غالب الاستعمال وهو ان یشرب من غرفة او اناء یتخذ فیه الماء منها فعنده یحنث بالکرع فقط وعندهما بالاناء والغرف ایضا وبالکرع جمیعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا یحنث لانه انقطع عنه اسم الفرات بخلاف ما اذا شرب من ماء الفرات فانه یحنث بالاتفاق وهذا کله اذا لم ینو وان نوی شیئا فعلی حسب ما نوی وهذا بناء علی اصل آخر وهو ان الخلفیة فی التکلم عنده وعندهما فی الحکم یعنی الخلاف المذکور بین ابی حنیفة رح وصاحبیه مبنی علی اصل آخر مختلف فیما بینهم وهو ان المجاز خلف للحقیقة عنده فی التکلم وعندهما فی الحکم وهذا بسطه وهو ان المجاز خلف عن الحقیقة بالاتفاق ولا بد فی الخلف ان یتصور وجود الاصل لم یوجد لعارض وهذا بالاتفاق ایضا لکنهم اختلفوا فی جهة الخلفیة فعنده المجاز خلف عن الحقیقة فی التکلم ای التکلم بهذا ابنی مرادا به الحریة خلف عن هذا ابنی مرادا به البنوة فیشترط صحة التکلم بالحقیقة من حیث العربیة حتی یصح المجاز عنه وقیل فی تقریره ان هذا ابنی مرادا به الحریة خلف عن قوله هذا الاول ای الایة یبقی الاصل والخلف علی حالهما علیه بخلاف الثانی فانه یتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حیث العربیة وان لم یستقم المعنی الحقیقی فیصار الی المعنی المجازی وعندهما المجاز خلف عن الحقیقة فی الحکم ای حکم هذا ابنی مرادا به الحریة خلف عن حکمه مرادا به البنوة فینبغی ان یستقیم الحکم الحقیقی ولم یعمل لعارض حتی یصار الی المجاز فاذا کانت الخلفیة عنده فی التکلم فالتکلم بالحقیقة اولی لان اللفظ موضوع لاجل المعنی الحقیقی وهو مستعمل فی العادة غیر مهجور فیها فلا ضرورة داعیة الی صیرورته مجازا وعندهما لما کان خلفا عنه فی الحکم وحکم المجاز راجح علی حکم الحقیقة اما باعتبار کونه غالب الاستعمال او باعتبار کونه عاما شاملا للحقیقة ایضا فلا بد ان یکون العمل بالمجاز اولی للضرورة الداعیة ویظهر الخلاف فی قوله لعبده وهو اکبر سنا منه هذا ابنی ای تظهر ثمرة الخلاف بین ابی حنیفة رح وصاحبیه فی قول الرجل لعبد هذا ابنی والحال ان العبد اکبر سنا من القائل حیث یعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابی حنیفة رح هذا الکلام صحیح بعبارته من حیث کونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحکم لیس معنی کونه صحیحا استقامة العربیة فقط کما ظن بعض الطلبة انه لا احتیاج الی ذلک بل الی صحة الکلام فی قول الرجل لعبده عتقتک قبل ان تخلق او خلقت انه کلام باطل لا یصح مع انه صحیح بحسب العربیة ایضا

بل معناه ان يكون صحيحا العبارته ويستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل

ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه يصح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل

ان المشار اليه اكبر من القائل لهذا القول قال السيد الاكبرى اي فهذا الكلام فاذا كان يتحقق له هذا ابني

صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام

وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب ثم اعلم ان ما كانت المخالفة في الحكم وكان

امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز فهذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي

هو العتق لا يليق فينبغي ان يكون صح له زيد اسد لغوا العدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف

حرف التشبيه اي كالاسد او اقول رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة جنس الرؤية لا كونه

اسدا حتى يلزم المحال فصار وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد قد تعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم

ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة

كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد مثلها لاكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت

المرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه يستحال ان تكون بنته

ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من حقه انت طالق وهو باطل لان الطلاق

يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح لا طلاق فاذا

لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي

بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما

في الجب والعنة فقوله لاكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد مثلها حال من قوله معروفة

النسب اي لا بد ان تكون معروفة النسب حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى

تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه

فما قيل ان قوله لاكبر سنا منه عطف على قوله وتولد مثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب

كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه لا كين العمل بصيغة اللفظ ابدا

بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان ان العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال

والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين

آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة

وهجر معناها الاول فان قال احد لله على ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا

ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله على ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما

سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا اضع قدمي في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ

في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه

قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او

ليس فيه اشتكال كما عبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف

لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك

اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء

ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه

لحما طريا وبه تمسك مالك رح في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث لاجل ماخذ اللفظ ولانه

لا يسمى في العرف بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ان كان مملوكا

من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا

فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس النقصان ما اذا حلف

لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائدا على ما يقع به قوام البدن

فهو موضوع لنقصان العنب والرطب والرمان فيها لكمال العيش في الفاكهة وهو ان يكون قوام البدن

ويكفي بها في بعض الاحيان للغذاء فلا يدخل في الناقص واما ادخال الطرار في السارق لانه كان فيه كمال

من السارق فلان في ذلك الكمال الزيادة ليس مغيرا لمعنى الاصل بل مكمل له فتقبل دلالة النص فيه شمولا كالشتم

في قوله التعدي والقتل لبيان الضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه مضر له فعندهما يحنث بذلك كله

٩١

لانها من اعز الفواكه هذا اذا لم ينووا اما اذا نووا فكذلك يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب
سوق الكلام لقرينة لفظية تلحق به سواء كانت سابقة او متأخرة كقوله للطلق امرأته ان كنت رجلا
حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن تركت بالقرينة قوله ان كنت رجلا لان
هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله
قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشية وحقيقة
قوله فليكفر بالقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم فتصف فيحمل على
الاخص مجازا وان كان اللفظ والاعلى العموم حقيقة كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت ثم
سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال
لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان
تطلق في كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي الخرجة
المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي
حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن بمعنى التغدية الذي حدث
في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حالكونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته
لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام بان لا يكون المحل صالحا للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد
يحمل على المجاز كقوله عم انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان
الاكثر ما يقع العمل منا في وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي ثواب الاعمال او حكم الاعمال بالنيات
فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان
دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب الاخروي اما الاخروي فبالاجماع بيننا وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي ايضا
اما عندهم فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان العمل موقوف على النية فلا تكون فرضا في
الوضوء على ما قال الشافعي رح اما في سائر العبادات المحضة فاشتراطها فيها الثبوت فاذا خلت عن النية فما بقيت عبادة
لا بالنص دال على جوازه وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته

ه اى مولانا عبد السلام الاعظمى رح ١٢

وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغير باق في حقوق العباد البتة وكذا فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالتكلم خطاء فلا يصح التمسك للشافعي رح في بقاء الصلوة والصوم ثم الآن

بيان المواضع المختلفة على تقرير المصنف رح فيه كلام كما لا يخفى التحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتداة تتمة لقوله بدلالة محل الكلام حتى صار زعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل ما يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان نقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تأكل الخبز وهو بين يديه والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه يقال له لا تأكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما مر تقريره وقال البعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاحتماله جميع الافعال فيجب التوقف وهو ضعيف منشاءه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بعدهما بحث حروف المعاني فقال ومما يتصل بما ذكرنا حروف المعاني اي تتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان والحروف العاملة والنحوية وغير العاملة فان في ذا كانت بمعنى الظرف فتكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف التهجي الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر بها صاحب المنتخب في المباحث ونحوه في خاتمة للكتاب كما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى ولكن اطلاق الحروف على ما ذكره ههنا تغليب لان كلمات الشرط والظروف اسماء ثم لما كانت حروف العطف اكثرها وقوعا قدمها وقال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه او به وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا تعرض للمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله

ففهم النبي عم منه الترتيب قوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود وجب والجواب عن الاول

ان النبي عم لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام

والترجيح وعن الثاني انه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض

بالاجماع في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو انه

اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة رح تقع

واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث و

للمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة

رح لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان عدم الترتيب

عنده والمقارنة عندهما لم يجئ من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم

يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق

علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل الثاني والثالث وعندهما موجب الكلام

الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كلها بالشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقال

فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث هذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق

وطالق وطالق ان دخلت الدار تقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول

على آخره فيقعن جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سؤال آخر على علمائنا

رح وهو ان يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلماءنا

الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا ففهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة

لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من

التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الطلاق عنه لم يبق المحل

للثاني والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا دخل للواو

فيه وعند الشارح تقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع او ازوج متصل من رجل

بغير اذن مولهما وبغير اذن الزوج فقال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله وهو انه
اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما
فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان العطف للترتيب والاصح
نكاحهما فاجاب بان في هذا المثال انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فبطل
قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا ليس بناء على الترتيب الحكمي بين العتاقين بل بالكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على
المولى او اجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى ولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان
يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم
بعتقها بقوله هذه هذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتوقف في النكاح
وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة
الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسئلة لا يتوقف عليه لهذا لم يقيد شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح احد منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام
منفصل فلم يجز الزوج نكاحهما او احد منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان مع الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج جاز او اجازهما
معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب
سؤال مقدر على علمائنا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما
الزوج بكلام موصول فقال اجزت نكاح هذه هذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على
ان العطف للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطراد للاول فاجاب بان في
هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان العطف للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره فان كان في آخره مغير
اوله كالشرط والاستثناء اذا تاخر في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليه لاجل التغيير فكذلك ههنا نكاح الاولى يتوقف

بغير او لهما اذ يلزم الجمع بين الاضين لسبب تنجيز الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلا يجرا
يفترقان في الزمان قد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز في معنى الواو لما كان هذا للعطف
بيان الحقيقة كقوله للعبدة ادّ الى الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف
اذ ليس عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال والحال تكون شرطا وقيدا للعامل فينبغي ان يتوقف العتق
على الاداء لا الالف يرد عليه ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله ادّ الى الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا
على العتق لا العتق موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من
قبيل الحال المقدرة اي ادّ الى الفا حال كونك مقدّرا ان الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه
بان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل ادّ الى الفا تصر حرا او ان الحرية حال الاداء والحال صفة في المعنى
والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء وقد تكون للعطف الجملة بذا يصلح ان يكون من
الحقيقة وانما اخره عن بيان الحال التي هي مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتي ويحتمل ان تكون للمجاز
لان اصل العطف هو المشاركة في الحكم لم يوجد هنا انما هي في مجرد الثبوت والوقوع فلا يجب المشاركة في
الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر
احدهما الى الاخرى وعطف لبيان المجرد سياقة الكلام كذا في قولها طلقني ولك الف درهم
اذا طلقها لا يجب شيء للزوج عليها عند ابي حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما تكرر
وليس للحال حتى يكون شرطا لان الاصل في الطلاق ان يكون بلا مال لانه ان ذكر المال سمي خلعا
ولصيرورته يمينا من جانبه وليس الضمن من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفائه فكان لغوا
تامل وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كان
عنده بل للحال والحال في معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني والحال ان لك الف علي فاذا
طلقت كان تقدير طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق بائنا
والفاء للوصل والتعقيب لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا بلا مهلة فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان
لطف اقل ما يمكن بحيث لا يدرك او لم يكن الزمان فاصلا لا كان متقاربا تستعمل فيه كلمة مع اطلاق التراخي ههنا

بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط

ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احديهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية

او دخلت الثانية بعد الاولى وبتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط وتستعمل في احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء

للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال اعتقت عبدك هذا بكذا فقال الآخر فهو

حر يكون قبولا للبيع اي قبلت فحررت لانه رتب الاعتاق على الايجاب لا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول

بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب

وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول الا اعتاق بالشك قد تدخل على العلل اذا كان

مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم

يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لانها تقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر

اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن في آثاره دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا

عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء هذا مما شرطه فخر الاسلام اصحابنا الا المعنى التعقيب وذكر صاحب

التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها موخرا عن المعلول فيتحقق

معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله ادّ الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر فيعتق في الحال

فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف

بل يكون حرا او يصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جوابا

للامر وتتوقف الحرية على الاداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير

كلمة ان وكلمة ان انما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة

فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقع العتق الا بعد الاداء ... الواو في قوله تعالى درهم فدرهم

لزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم

لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان الدرهم مطلقا تبسو

فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب

هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء جعل
تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت
طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي لكن التراخي في التكلم و
الحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف فيما
بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده
لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا
لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط واما قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم
طالق ثم طالق تعلق الاول به ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ثم
اسكت وقال طالق فيقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق ح بالتعليق السابق ولا يقال اذا كان التراخي في التكلم
بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدأ بدلالة العطف للضرورة فكانه قال ثم انت
طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا تعلقن جميعا وينزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم
متحقق عندهما ولا فصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن في وقت الوقوع ينزلن على
الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول فقط وبانت به ولا يقع الثاني والثالث
واما عند ابي حنيفة رح فانها ان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء
يقع الاول والثاني في الحال ويتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال كما قلنا ولهذا قيل في
قولهم فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بيان للمجاز كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب
سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان المحرك تأ
عن الحنث وذكرها بلفظ ثم لبعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المصنف رح الجواب بان لفظ
ثم في هذا الحديث استعير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو
خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يجعل ثم في الرواية
الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر
ثم لفظ التي ترتيب هو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لم يعكس لان تقديم الكفارة على
الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم
الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع بل يلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى
فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى بالواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير
من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل للاثبات لما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك
اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لا خطأ في
الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه
وعدمه فاذا زدت عليه لا تقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان
جاء في النفي بان تقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف
في النحو فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في
الاخبار اما في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسئلة الطلاق اراد ان يعرض
عن الواحد الى الاثنين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصلح الاعراض عن الطلاق لا جرم
يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه
يقيس مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فيقول عنده في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول انه اقرار واخبار
يحتمل الاضراب تدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاوزت فيه الضرورة الداعية الى العمل

بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي لرفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فيتوهم ان عمرا ايضا لم يجئ للمناسبة والملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف يعني ان لكن انما كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا ويعني بالاتساق ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق وان لا يكون لنفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فحينئذ يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا ولما كانت مسئلة الاتساق مما تنازع فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح ويجعل لكن مبتدأ لان النفي فعل واثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له صحة ولما قال بعده لكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيناقض اول الكلام آخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي فعل واثباته بعينه واو لاحد المذكورين في قوله هذا حر او هذا كقولك جاءني زيد او عمرو وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس بجيد لان الشك ليس بمعنى مقصود للمتكلم حتى يقصد تفهيمه للمخاطب انما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول ولذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لو نظر من حيث اللغة فلما كان ذا جهتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء في انه يوقع العتق في ايهما شاء ويعين ان هذا كان مرادا والى

على احتمال ان يكون بعد التعيين بيانا بالخبر المحتمل الصادر منه حيث كونه خبرا وقبل البيان انشاء من وجه
من وجه اي كما ان المبين من جهتين فكذلك البيان من جهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن في المعين
فيشترط الصلاحية للمحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان فالقول انه
كان مراده لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعيين الحي للعتق اظهار من وجه للخبر المحتمل السابق فلهذا
يجبر عليه من جانب القاضي والانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية
قد اعتبرت في كل من المبين والبيان وجعل مختلفا اعتبارهما في المبين حيث قبوله التخيير والبيان في
البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين المريض لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من
ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت في الوكالة لا يصح بان يقول وكلت هذا او هذا اما بالتصرف
صح ولا يشترط اجتماعهما لان التخيير في موضع الانشاء والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح ترديد
فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالالف او بالفين او اجرت هذا او هذا او اجرت هذا بالالف او بالفين لبقاء
المعقود عليه او المعقود به مجهولا مع عدم التعيين بشرط الخيار الا ان يكون بشرط الخيار معلوما في شيئين او ثلثة متعلق بالبيع
والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة قط الا ان يكون بشرط الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين
للبائع او المشتري وللآجر او المستاجر فيكون الخيار واقعا في شيئين او ثلثة من المبيع والثمن ومن الاجرة والدار لا
ازيد من ثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة فيه مفضية الى المنازعة
والتعيين بشرط الخيار فيصح استحسانا الحاقا بالبدل الا بخيار الشرط وعند زفر والشافعي لا يصح قياسا للجهالة وفي المهر
كذلك عندهما ان صح التخيير في النقدين بحسب الثقل يعني لو ادخل او في المهر بان يقول تزوجتك على هذا
او هذا اما بيما اعطاه صح عندهما لكن بشرط ان يصح التخيير بين شيئين بان يكون كل منهما اكثر من النفع
والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم ومائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة
او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كان احدهما اشتمل على نفع وضرر وعسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير جنس واحد من النقدين مثل ان يقول تزوجتك على الف
درهم والفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ الفائدة للزوج في هذا الاختيار الا التخفيف في اعطاء الاقل البتة

ولم يعتبر نقصهما في قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس باصلي حتى
تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد
او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل
من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية المسمى
ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين النسيئة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان
اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني
ان في كل كفارة تردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الراس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ
الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احدها غير عين على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع
عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على احد منها خلافا للبعض وهم العراقيون من المعتزلة
فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل تقع الكل واجبا
وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لما فرغ عن حقيقة كلمة او
شرع في مجازها فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك رح وعندنا بمعنى بل وتمام الآية انما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض فان عنده قد جعل للمحاربين يسعون في الارض فسادا اعني قطاع الطريق اربعة اجزية
من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك
رح يقول انها على حالها فيخير الامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشروع في آخر لان قطاع
الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل
واخذ مال فقابلن هذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين بان
الجزاء انما يكون على حسب الجناية فغلظها لغليظها وخفيفها لخفيفها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجنايات

باخفنا او العكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا قتلوا واخذوا المال او تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخوفوا الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روى عن النبي عم انه وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن فرد الاخافة نفي من الارض لكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار في هذه الحالة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر للمجاز على مذهب ابي حنيفة رح خاصة فقال وقالا اذا قال لعبده وابنه هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة كلمة او ان تدخل بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم لو في ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو فان نوى العبد صح العتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم ولكنه على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين بان يردد بين العبدين في القول هذا حر او هذا فيجبر على التعيين فلو لم يمكن يحتمل التعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار لان كلام العاقل البالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فيجعل ما وضع لحقيقة مجازا عما يحتمله وان استحال الحقيقة تحرزا عن الالغاء على الاصل المذكور في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني يجعله مجازا عما يحتمله لعدم استحالة الحقيقة وبما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فيما جرى الخلاف على اصلهما في ذلك المثال فبطل ههنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها يعني ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك ههنا تكون بمعنى الواو ولكن الواو تدل على الاجتماع والشمول وتدل على

كل منهما عن الآخر فلا يكون عنها ولكن لو نوى يكون استعارة بمعنى الواو إذا كانت في موضع النفي أو موضع
الإباحة لأنهما قرينتان لهذا المجاز ولا يصار إليه إلا بقرينة كقوله والله لا أكلم فلانا أو فلانا حتى إذا كلم
أحدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة مثال لوقوعها في موضع النفي والظاهر أن قوله حتى إذا كلم
تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعني إذا كانت بمعنى الواو فيحنث
بتكلم أحدهما أيهما كان ولو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث إلا بتكلم أحدهما فإذا كلم بأحدهما ارتفع اليمين حنث ثم بتكلم الآخر لم
يتعلق بحكم الحنث إذ لم تكن جمع الجمع أو فلو كلمهما جميعا لم يحنث إلا مرة ولم يجب عليه إلا كفارة يمين واحدة إذ هتك حرمة
الاسم بعد تعدد لم يوجد المتعدد وحده ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة يمينين فيجب الكفارتان لكل واحد منهما على حدة وقيل
التفريع على العكس يعني أن قوله حتى إذا كلم أحدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لأنها لو كانت عين الواو لم يحنث إلا
بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على أن يتكلم بكليهما فلا يحنث بتكلم أحدهما وإذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم أيهما
كان لأن النفي عام ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو ولو لم تكن في المقام بالواو ولم يحنث [illegible] لم تجب إلا كفارة واحدة
وإن كلمهما جميعا فكذلك لأنه ما لو حلف لا أكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فله أن يكلمهما مثال لوقوعها في موضع
الإباحة لأن الاستثناء من الحظر إباحة وإطلاق والتفريع في قوله فله أن يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو إذ لو
كلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في أو ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم إلا مع أحد فلو كلم أحدهما حلت
اليمين ثم إذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرته في قوله جالس
الفقهاء أو المحدثين فإنه إن كلم بالواو تجب عليه مجالستهما لكن إن كلم بأو تباح له مجالستهما أو أحدهما باعتبار
الجمع بالواو وتوجيه وهذا ما لا يعرف الفرق بين الإباحة والتخيير على طريق العربية والأصوليين [illegible] ثم ذكر
مجازا آخر لأو فقال وتستعار بمعنى حتى أو إلا أن إذا فسد العطف لاختلاف الكلام وتحتمل ضرب الغاية يعني
الأصل في أو أن يكون للعطف فإن لم يستقم العطف بأن يختلف الكلامان اسما وفعلا أو ماضيا ومضارعا
أو مثبتا ومنفيا أو شيئا آخر مما يشوش العطف ولا بد أن يكون أول الكلام ممتدا بحيث يصح ضرب الغاية فيما بعده
فتستعار كلمة أو بمعنى حتى أو إلا أن فعند عدم استقامة العطف باختلاف الكلامين يكفي الخروج عن العطف
ولكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعده شرط لكونها بمعنى حتى أو إلا أن لأن حتى للغاية [illegible]

كما ان حد الشيئين في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام
كما ان حكم المعطوف باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فتحقق بين او وبين كل من حتى
والا ان مناسبة يجوز استعارتها لهما لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف الصرف دون الا
ان ثم ان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان وسيجيء تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لعدم
التساوق المنتظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب
فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من الكفار شيء في دعاء الشر وطلب الشفاعة حتى
يتوب الله تعالى عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر ويروى ان النبي
عليه السلام استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد اراد ان يدعو
عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت نهي النبي
عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم هذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر
شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى يكون العطف عليه ولم يلتفتوا الى
ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدت ههنا في
حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا لما قبلها كما في اكلت
السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسياتي التفصيل في نحوهما وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية
بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية تعقب المغيا كقولهم استنت الفصال
حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا حالة العدو والقرعى

106

جمع قريع وهو الفصيل الذي له تشرابيض للدار فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان
ارذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منهما وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه
لعلو قدره وهذا كله في الاسماء واوضحها في الافعال اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان
تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله
سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما لو جعل الى كان كذلك والثاني كقوله خرج النساء حتى خرجت هند
فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها الا ان لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء
اليه وهكذا خروج النساء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون اعلى منهن او خادمة لهن وهو يصلح
للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم تستقم فللمجازاة بمعنى لام كي
اي فان عدم الشرطان جميعا او احدهما فتكون ح بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني
مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان
تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون ح للعطف المحض
مجازا ولا يراعى معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة ذات
كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الامثلة المذكورة في الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب يصلح ان يكون ممتدا
الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له لهيجان الرحمة او حدوث الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح
او لم يضرب اصلا حنث وان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد
بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له بل هي احسان وهو داع الى زيادة الاتيان لا منتهي فلم
يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يتغد لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية
فعل المخاطب لا غيته وللمتكلم وان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان
التغدي في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان لا يجازي نفسه في العادة لهذا قيل ... ادخل الجنة بصيغة المجهول

لا الصيغة المعلوم فتعين ان تجعل استعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدي
حر فان لم ياته او اتاه لم يتغد او اتاه و تغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة
حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي و قيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة
الاتصال و هو في الواو اكثر و لكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا
على آتك و قيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب و ما يتوهم انه معطوف
على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فتامل و منها حروف الجر و هو معطوف على مضمون
الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم لما بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء
للالصاق فيما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة و البواقي مجاز فيها و تصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه لما
كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا و كر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا و يصح استبدال كر الحنطة
بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض و لو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد
عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود و مسلم في المجلس و الكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه ان توجد
شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر و ذلك لان الباء لما كانت للالصاق
كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان و لا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم
فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم و الا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
فانه يقع على الصدق و الكذب جميعا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق لما مر و مقتضى العدول عنه ولا يقال ان تعدية الاخبار
لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول تقدير الباء يكفي لاستقامة المعنى
دون تاثيراته الاخر و لو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار خروجا فانت
طالق الا خروجا ملصقا باذني و هو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم بعموم الصفة فيخرج ما سواه فيحنث بما يخرج بلا اذنه و يكون الالصاق

واصله فيما لم توجد قرينة كيمين الفور ان يكون غاية الباء وغالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك اي
يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل
اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه الاستثناء ليس بمستقيم لان الاذن
لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة
ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان اذن لك فيكون مآله
ومآل قوله الا باذني واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او يقال ان المضارع مع ان بتأويل المصدر والمصدر
قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن
فيجب لكل خروج اذن فيجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا بان اذن لك كلام محتمل لا يعرف له
وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث ح ان خرجت مرة بلا اذن على التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشية الله تعالى بمعنى
الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد
فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشية الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان شاء الله تعالى وهي لا تعلم قطعا فلا يقع الطلاق ويمكنه ان يعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون
الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله العلم بعلم الله وقدرته وامره
والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع ما دام في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يكن بمعنى ان
علم الله فلا مساغ فيه لا تجعل بمعنى السببية ووقوع الطلاق فيما بل وقال الشارح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
للتبعيض فيكون المعنى امسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق يصدق بادنى ما يكون شعرا او فوقه حتى قريب الكل فعلى
بعض يمسح يكون اتيا بالمأمور به وقال امام الكرخي هنا صلة اي زائدة فكان المعنى امسحوا رؤسكم والظاهر
الكل فيكون مسح كل الرأس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض ولا زائدة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض
حقيقة وهو موجب ثم يلزم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة



ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصل وضعها وانما جاء التبعيض في المسح من
بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط
بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء يراد بها البعض اي اعتبر
الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط
او قيل وامسحوا برؤسكم فح يكون المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في
اخذ بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار
المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فاقيم
مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض ثم ما احد روايتي
ربع لم تتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون حديث
عم مبينه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس فرضا [illegible] ثلث
اصابع وكلها لان الكلام فيها طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم لانه خلف عن الغسل فيعطى [illegible] في الوجه واليد لانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي انه
لعمار رض يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثله جائز وعلى للالزام فقوله على الف درهم يكون
دينا الا ان يصل بها الوديعة لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء [illegible] قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون
حكما بان [illegible] على [illegible] فان يصل بها لفظ الوديعة بان يقول على الف [illegible] وديعة
لم تخرج عن معنى الالزام لكن يجب عليه حفظه للاداء فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول
مثلا بعت هذا او اجرت هذا او نكحتها على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى
للالزام والالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض

فيحمل على ان المسمى عوضه كذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على
الف درهم فعندهما هو بمعنى الف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى
المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على
اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه
عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا ولان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها
واحدة لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط هكذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقي
من المعاني مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح
وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على البعض العام ليستقيم العمل بهما خلافا لهما
ان يعتق من شاء من العبيد اي البعض العام فيعتق الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق الكل منهم كما في قوله
من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة رح بين هذا المثال وبين المثال الذي
مر [illegible] ان المشيئة صفة عامة فيه لنسبتها الى كلمة من فتعم لعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه
المشيئة الى المخاطب دون من [illegible] ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمه فان كل عبد بعض مع قطع
النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج احدهم والى لانتهاء الغاية اي الى
المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية في
موضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقولك من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان
في الاقرار فان الحائط فانه قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخلان في
المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن نحو قوله بعت هذا او حلفت اليمين الى
شهر او الاجارة الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل هذه وان كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها توجد بعد التكلم وعن
بقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فانه مفتقر في وجوده الى النهار ولما دخل المسجد الاقصى في قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ثبت بالاخبار المشهورة لا بالنص

وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام يتناول الغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في
المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي يتناولها
لانها تتناول الى الآباط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية
لا تدخل تحت المغيا لتسمى هذه غاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اي
مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وتنتقض هذا القول قرأت هذا الكتاب الى باب القياس
فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب يتناوله عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان
فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال ما
لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل
تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في
دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان
اول الكلام كان للتأبيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مد الحكم اليها
لنفسها بقيت بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية وهذا هو اصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا انه للظرف
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه او كونه
ظرفا فاضلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو يقع في
اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق
جميع الغد سواء كان ذكر في او حذفه وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا
ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول النهار
اذا لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في يقتضي الاستيعاب عنده ونظيره هذا لاصومن السنة وفي السنة
فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى المكان بان يقول انت طالق في مكة تقع للحال لان
المكان لا يصلح مقيدا للطلاق لان الطلاق اذا وقع في مكان يقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي المصدر بان يقول او
ينوي في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط فكأنه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق بعد الدخول نحو

كما في حقيقة الشرط يؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان تزوجها ولو
قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في الظرفية اورد تقريبه بيان
باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروفا فقال ومنها اسماء الظروف نحو مع للمقارنة اي المقارنة
بالعهد لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت موطوءة او لا وقبل للتقديم
اي تقديم ما قبلها على ما اضيف اليه الكلمة اي بان يكون ما قبلها متقدما على ما اضيف اليه وحكمه في الطلاق ضد حكم بعد
اي في كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد
طلاق واحد على ما قال وان قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان قيل انت طالق واحدة قبلها
او بعدها واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها
واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع هذه
في الحال ولا يعلم ما يجيء واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع
في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى
الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى
الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزمه في قوله له علي درهم قبل درهم
وفي الصور الاخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان
وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة
دون الدين لانه محتمل ولهذا لو وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون
دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو انما
دخل في الظروف تغليبا كقوله علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فلا يستثنى منه شيء فيلزمه درهم تام ولو قال

بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسنوضح مثل غير في كونه صفة
واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ويعمل القاضي بالصدق
في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها ان فانها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها يستعمل لمعان أُخر ولهذا
غلب ان فسمي الكل حروف الشرط وانكان بعضها اسماء وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن
لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التأويل لانه محل لو ولا تستعمل على ما هو كائن
لا محالة الا بالتأويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان امرأة
الفار ترث بعد الدخول كذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط ح واذا عند نحاة الكوفة
تصلح للوقت والشرط على السوية فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني انها اذا مشتركة بين الظرف والشرط مستعملة تارة
على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني مسببا من جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها
وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وانكان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط
والجزاء مثال الاول شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل ومثال الثاني شعر واذا
تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وقد يجازى بها فيسقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول
ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز كمتى
فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال أي اذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام كان اولى
ان لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح لكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط
الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزم ضمنا
من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

وفيه لا تقع ما لم يمت احدهما وقالا تقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من الكلام حين بان لم يطلقها فيه فتقع في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا ما مثل اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني انه لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية وان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا وكيف للسؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي صحيح ام سقيم فان استقام اي السؤال عن الحال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمه سؤال ام لا كالحال في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما يجيء من كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس له حال عند ابي حنيفة رح وكونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ليقع العتق في الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال للاستقامة فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا وثنتين فاذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي فان نوت التثنية ونويها ايضا لا يقع لانه عدد محض ليس مدلولا للفظ وان نويا الثلث فانه لما لم يكن الفرض مدلول اللفظ لكنه

ولمانع ان يمنع كون حال المشيئة مشتركة بل نقول ع

واحد اعتباري بها استعماله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا مفقود كيف وانما احتاج الى مشيئة
نية الزوج مع نية فوض الاحوال اليها لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد فمحتاجا الى النية
ليتعين احد محتمليه بذلك لها اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو

قوله كيف شئت لعدم الفائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله وصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل
بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال
والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق
الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشاء وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
لا لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما حررنا
اندفع ما قيل ان في كلام المصنف مسامحة القلب الاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل
بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر والا فبقية ترجح

يلزم من بين اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع فاذا
قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشاء لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج
ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية وخبرية فلا بد ان يجاز
بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك فيقتصر على المجلس فكأنه قال ان شئت اثنتين فواحدة وان شئت

ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج الا لا وحيث واين

اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشاء لانهما
لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشاء

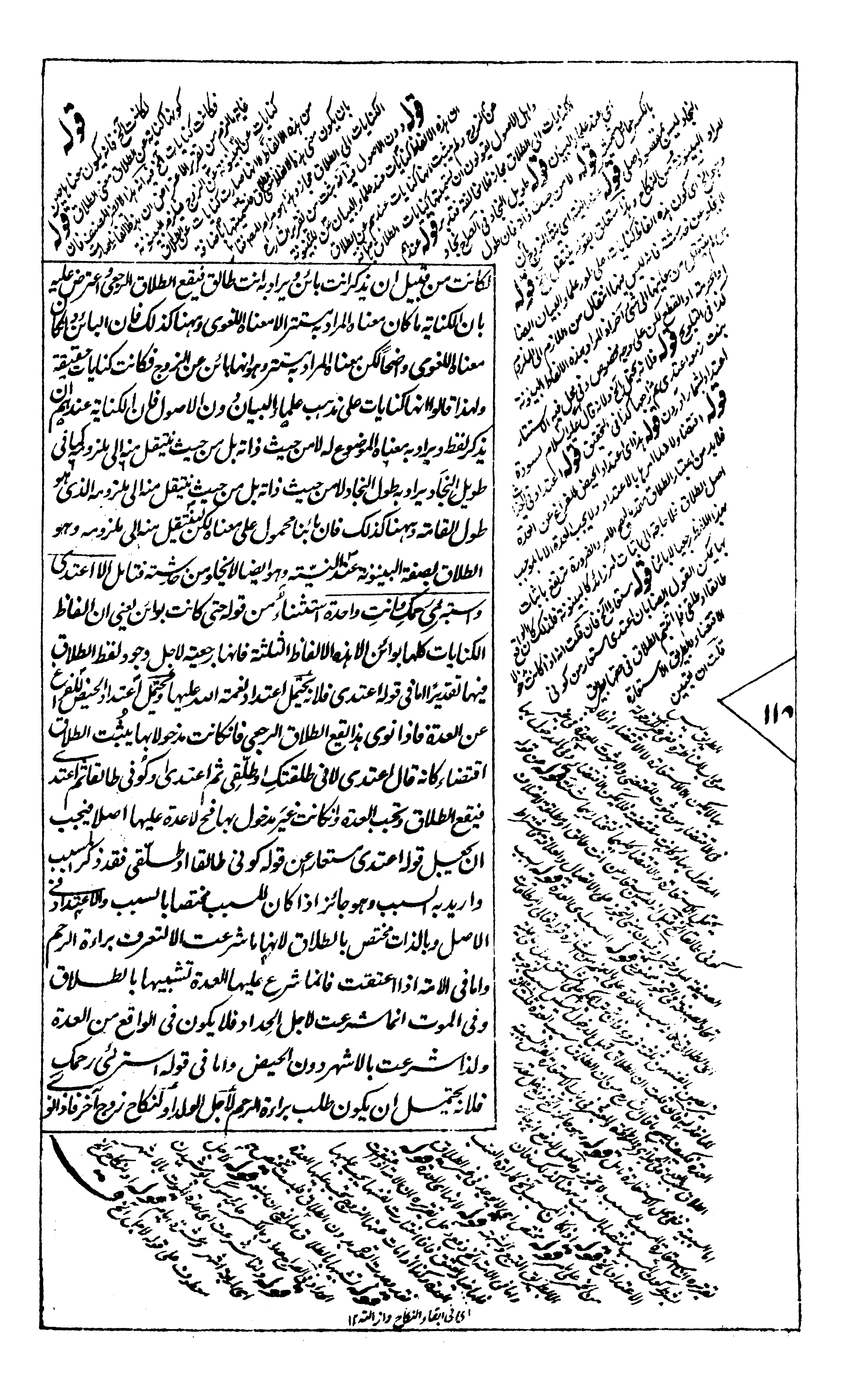
وتتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما انما جعلا بمعنى ان ولا يقتصر على المجلس فكذا
هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان بكليته فلا يتوقف المشيئة فيهما على المجلس وانما لم يجعلا
بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط

ولا ينا سب ان يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فاكل واحد من كيف وكم وحيث واين شابهه من معنى الشرط فلذلك ذكرت فيها ثم لعبد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة بمعنى هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لم نذكر في القرآن صريحا ومستقلا كما نزلت الآية في حقهن لاجل ذلك الا انهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب باب واسع في القرآن ومن ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمونث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب لو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول المونث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بالقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يجعلا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما



مجازان لغويان في هذا المعنى حقيقتان شرعيتان فيه كذا قيل وحكمه تعلق الحكم
الكلام قيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة الى احتياج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ
فان تعلل لان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق لقع الطلاق ولو لم يكن يقصده ولهذا
قوله لعيث وشهرية اما الكناية فما استتر المراد به لا لغموض الا لغرابة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه
على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار الاستتار بالاستعمال لا حاجة الى اخراج
المشكل لان خفاءهما بحسب امر آخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية بعوارض اخر
لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال
ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير
المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كما ان الكناية وانا وانت فان كلها وضعت واستعملها
المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية
لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله صلعم على من دق بابه فقال من انت فقال
انا فقال عم انا انا اي لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال الكناية
الحقيقة ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي
بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينو نيته او لم تكن شيء
قائما مقامها كالدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها
مجازا حتى كانت البوائن جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد
والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها
معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان
تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل احد معلوم لا ابهام فيه فمعنى البائن
واضح لكن لا العلم من اي شيء بائن امن الزوج ومن العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى انها
بائن عنى زال الابهام فكان عملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة

١١٧



لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي اعترض عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا الا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن وامثاله معناه اللغوي واضح لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان ودون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا الانجاء من حاشيته فقال الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فحح لا عدة عليها اصلا فيجب ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا نوى

ای فی ابقاء النکاح وازالتہ ۱۲

بهذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم استبرئي رحمك
وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله
طالقا على نحو كل ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند
قومك وعندي في الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى
بهذا فيقع الطلاق الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قطعا لان معناه انا منفرد
عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناه انت طالق طلقة واحدة
وان قرئ بالوقف فيحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي رح
ولكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب فعلى كل حال تحتاج
الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر انه يصح معنى الطلاق البتة واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والاصل في الكلام الصريح ففي
الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما
يدرء بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه باني جامعت
فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد
القذف ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت
لا يجب حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما
اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يجب على هذا المصدق حد القذف لان كاف التشبيه توجب
العموم في جميع ما وصف به فبطل كونه كناية ثم شرع المصنف رح في تقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص
فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم لتسامح لانه فعل المستدل
والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة
النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا
والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا

وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام
دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل
المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر
ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص
ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذا تمسك احد
لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص ولم يكن نصا فيه بل ظاهرا
بخلاف العدد فانه نص فيه اما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة
ولكن تخرج به دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقتضي لانه ليس
ثابت لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة
ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وانما لم يكن محتاجا
اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك
يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة
والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فانه شامل للعبارة والاشارة معا
وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين يعني
فلما كان المراد ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته منكوحته فلا مضايقة فيه وانما كان
لاجل انها مرضعة لولده كما يحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن فعلى كل تقدير سيق لاثبات
النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى وعلى الذي يولد الولد لاجله رزق الوالدات
وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص فيعرف بان الاب هو الذي
اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على
هذا المعنى اليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

حق التملک فی مال ولدہ عند الحاجة لانہ مملوکہ والی انہ لا یشارک الوالد احد فی نفقة
ولدہ کما لا یشارکہ فی ہذہ النسبة احد علی ما فصلنا کل ذلک فی التفسیر الاحمدی فی سورة ... قطعی
فی ایجاب الحکم الا ان الاول احق عند التعارض یعنی ان کلا من العبارة والاشارة
الدلالة علی المراد لکن ترجح العبارة علی الاشارة وقت التعارض مثالہ قولہ عم فی حق النساء
انہن ناقصات عقل ودین قلن وما نقصان عقلنا ودیننا قال عم الیس شہادة النساء
مثل نصف شہادة الرجال قلن بلی قال عم فذلک من نقصان عقلہا ثم قال عم تقعد احداہن
دہرہا فی قعر بیتہا لا تصوم ولا تصلی قلن بلی قال عم فذلک من نقصان دینہا فالحدیث و
ان کان مسوقا للنقصان ولکنہ یفہم منہ اشارة ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما لان
لفظ الشطر موضوع للنصف فی اصل اللغة وبہ تمسک الشافعی فی ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما
ولکنہ معارض بما روی انہ عم قال اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیہن واکثرہ عشرة
ایام لانہ عبارة فی ہذا المعنی فرجحت علی الاشارة ولا للاشارة عموم کما للعبارة لان کلا منہما
ثابت بنفس النظم فیحتمل ان یکون کل منہما خاصا وان یکون عاما مخصوص البعض وغیرہ مثال الاشارة
المخصوص البعض قولہ تعالی ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات فانہ سیق لعلو درجات الشہداء
ولکنہ یفہم منہ اشارة ان لا یصلی علیہ لانہ حی والحی لا یصلی علیہ ثم خص منہ حمزة رض فانہ صلی
علیہ سبعین صلوة وہذا کلہ علی رای الشافعی واما علی رأینا فمثالہ ما قیل انہ خص من عموم قولہ تعالی وعلی
المولود لہ الایة علی الاب جاریة ولدہ فانہ لا یحل حتی وجبت علیہ قیمتہا علی ما عرف واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنی النص لغة لا اجتہادا عدل ہہنا عن طریق العبارة والاشارة وکان ینبغی
ان یقول ما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لکن ہذہ مسامحة قدیمة من فخر الاسلام
حیث یذکر تارة الاستدلال او الوقوف وہو فعل المجتہد وتارة العبارة والاشارة وہو من انقسام النظم حقیقة
تارة ما ثبت بالعبارة والاشارة وہو من صفات الحکم لا ضیر فیہ لان موضوع المقصود علی کل تقدیر حجیة حکم بمعنی النص
العبارة والاشارة ولیس المراد بمعناہ اللغوی الموضوع لہ بل معناہ الالتزامی کالایلام من التافیف قولہ تعالی

تمييز عن عبنى النص يخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله اجتهادا
تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف
يكون هذا القياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل
اللسان ايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس لا ينكرها منكر القياس كالنهي عن
التافيف يوقف به على حرمة الضرب ونحوه من الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول
بحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف المقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل
لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم
الذي هو الايلام دلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها
القوم مذكورة في المطولات والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة
ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مومنا
خطاء فتحرير رقبة مومنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطي بعبارة النص وهو في حال الاولى ان
تجب على العامد وهو اعلى حالا وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول
انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه دال باشارة النص على انه
ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي ايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم والقياس لو كان
كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة
في الخطاء وجهنم في العمد ولو سلم فذلك القصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص دون القياس اي لاجل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود
والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان
بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود
بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لان
ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم

ولكن يثبت الرجم على كل من احصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا لهم بدلالة قوله ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على المرأة اذا طاوعت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى كل من يفعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل ومثال اثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والجماع توجب الكفارة والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لم يعرف هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس مثل هذا كثير لتناوله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا اللفظ ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا التعميم واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضي في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضي اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء وبنسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينه اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضي وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضي وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص

وهو المقتضى فان فى ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى الحكم الذى نحن فى تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على الحكم فيكون محتجا له فان ذلك امر دليله الشرط المتقدم فيكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا لا لافلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف يعنى ان علامة المقتضى ان لا تغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان كلمت فعبدى حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان كلمت طعاما لا يتغير ما بقى الكلام عن سننه فى اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف فاذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما فى قوله تعالى واسئل القرية فاذا قدر لفظ الاهل ويقال واسأل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن ينتقض القاعدة بان يقول قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقى بتقديره مع انه محذوف وفى قوله اعتق عبدك عنى بالف فانه ان قدر البيع يقال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضى لانه يصير حينئذ مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق عبد المامور ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضى شرعى والمحذوف لغوى امثاله وقيل ان المقتضى والمقتضى كلاهما يجريان فى الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا الغير وبالجملة فالمحذوف فى حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن الاربعة ومثال الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك لم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله اعتق عبدك عنى بالف فانه يقتضى معنى البيع فكانه قال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائطه فيستغنى عن الايجاب والقبول ولا يجرى فيه

٢٤

خيار الرؤية والعيب والشرط بل نشترط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا القول ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء لم يقع فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع ويستغني هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لها حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء فيقتضي ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة النجاسة حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وقيل ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما نشا من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص وانما حنث بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق

في نية التخصيص لانه ملفوظ صريح ولكن لما يرد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضي ان يكون شرعيا اشكل لانه عقلي والاولى ان يقال ان المقتضي ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضي عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام صدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرءة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية اثنين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث والاثنين لانه يدل على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيهما على حدة اما تخريج طلقي نفسك فمعناه افعلي فعل الطلاق وهو مختصر من طلقي نفسك طلاقا فالمصدر مذكور لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لا يجري فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا ما بينا وتخريج الشافعي رح هو ان كلا من ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء كان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه آخر ايضا



سوى هذه او رد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال **فصل التنصيص**

على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم

على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات

دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم

اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق

اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق

المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم

العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط والوصف

على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق وان لا يخرج

مخرج العادة ولا يكون لسؤال او حادثة ولا لكشف ومدح او ذم ولا لتفيد فائدة اخرى

فح يتعين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني ولما

كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال بعدم الماء وهو

اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا

لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم

ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه

رد على من فرق بينهما وقال انه ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن

في الحل والحرام الحداءة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي عما عداه

البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص زيادة اهتمامه والاعتناء لشانه ونحو

ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه وفي المخاطبات كما قال

صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع و

هذا في كتابه كثير وما يوهمه كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فمحمول على ذلك مع انه تتابع ودلالة تتبعه له لا انه النص

لم يثبتا اولاً فكيف يوجب نفياً او اثباتاً ما اي ما يدل على المسكوت عنه اصلاً فكيف يوجب
الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على
نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس
وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن مستدل المعتبرين للانصار فقال والاستدلال لانهم
بحرف الاستغراق اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف
اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من الماء لا
لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه فيرد علينا ان الحديث قد دل على
عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب
قال وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء وغير ان الماء يثبت مرة عياناً وطوراً دلالة اي
ان عندنا الحصر ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر
في الماء فلا ينتقض بخروج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبها لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين
مرة يكون عياناً بان ينزل في نفس الامر في النوم واليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون
دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ولغيبته
عن بصره ولعله لم يشعر بقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء
احتياطاً الحكم اذا اضيف الى مسمى بنا ابتداء وحينئذ من الوجوه الفاسدة وهو تضمن مفهوم
الوصف والشرط اللفظي ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان
دليلاً على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالاً على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط
عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين
في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في
معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم اي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلاً

من فتياتكم المؤمنات فالله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة
بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة
الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن بالم تصر مؤمنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة
على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اى حاصل ما قاله الشافعى رح شيئان الاول انه الحق الوصف
بالشرط فى كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت
طالق راكبة فكأنه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب
فى صورة الشرط فكذا فى صورة الوصف والثانى انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم
دون السبب ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق
والتعليق بالشرط اعنى دخول الدار انما عمل فى منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا لا مرد له فلا
يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا
فينتفى الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسى كتعليق القنديل
بالحبل فانه لا يؤثر فى ازالة ثقله وانما يؤثر فى ازالة سقوطه وتفصح لتفرقة هذا الحكم العدم اى
غيره ونحن نخالفه فى جميع هذا حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريعا لما ذهب
اليه الشافعى رح اى اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت
حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب هو قوله انت طالق وانت حرة
ولم يتصل بالمحل لم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر له اى اذا حلف والله
لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لعينها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو
اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط تقدير فكأنه قال الحالف
ان حنثت فعلى كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا
للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان عنده ... عمه

كالثمن المؤجل ثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل

ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد الحنث

بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث

نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى

فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط

لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه تكلم

بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان

الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن

لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون

الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق

والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله

انت طالق او انت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح او الملك فحينئذ يكون محلا لورود قوله

انت طالق او انت حر فلا باس لو وقع في محله ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين انما انعقد

الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس

لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره هذا هو ثمرة الخلاف

بيننا وبينه والا فلا يخفى ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق

بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب

والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل

الاثبات ولا يقبل التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون داخلا في الحكم فقط دون

السبب ليقل اثر الشرط حتى الامكان ثم لتقرير الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر هو ان الشافعي

يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه

١٣١

وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق بين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول
ولم يذكر المصنف رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وشهرته
وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعو وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعو من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله
السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونها اولى المطلق محمول على المقيد هذا
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسئلة بعينها فالمطلق محمول
على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عندنا بطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة
الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلثة احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاولان
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة
وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول
ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
النفي عند عدمه في المنصوص فكأنه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة فيفهم منه
انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما
يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص عليه هو شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق
القياس لاشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد
وعند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه بالطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

انكم كما حملتم اليمين على القتل فى حق قيد الايمان فينبغى ان تحملوا القتل على اليمين فى حق طعام عشرة مساكين وتثبتوا فيه الطعام النص فاجاب عنه بقوله والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من اسماء العدد وهو لا يوجب لا وجود الحكم عند وجوده لا ينفى عند نفيه فاذا لم يوجب النفى فى الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب النفى عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو طعام ستين مسكينا ثابت فى القتل فى رواية عن الشافعى رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا فى حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافى بينهما فيكون فى الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام عم من ان يكون قبل التماس او بعده واذا كان ذلك فى حادثة واحدة ففى الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم فى القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفى غيره باعتاق رقبة اعم الا ان يكونا فى حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين فى قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين فى حق العمل فيجب ههنا ان تقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم هو الصوم لا يقبل صفتين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه والشافعى رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله عم لاعرابى جامع امرأته فى نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفى رواية صم شهرين متتابعين ويرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل فى الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففى قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغى ان تحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو اداء الصاع او نصفه فاجاب بقوله وفى صدقة الفطر ورد النص فى السبب لا مزاحمة فى الاسباب

ك اشارة الى انه ما وجد هذا ن المحدثان بهذا المتن فى تتبعهم نعم روى عن ابن عباس رضـ قوله لا نكاح الا ببينة ١١

فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد اما اذا وردا في الاسباب والشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان الحكم النفي نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فلا نسلم يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خيرا ولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هو لا فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشئ منها ونحمل النص احد منها على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة وايضا قلتم اذا كان الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم لفظ

١٣٣

واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعـ واشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطتم
العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد في حادثة الدين والثاني في باب
الرجعة في الطلاق فاجاب بان قيد الاسامة في المسئلة الاولى وقيد العدالة في المسئلة
الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما زعمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعني انما عملنا في المسئلة الاولى بالسنة الثابتة
الدالة على نفي الزكوة عن غير السائمة وهي قوله عم لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة
لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وما عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت في نبأ الفاسق
اوجب فسخ الاطلاق يعني هكذا انما عملنا في المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد في
باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعـ يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة في المخبر وما عملنا
بحمل المطلق على المقيد قيل ان القران في النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه
مالك رح وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم اي الاشتراك فيه
لان غاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في
قوله تعـ اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احديهما على الاخرى
بالواو فيقتضي التسوية بينهما وعندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبي لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم
لا زكوة في مال الصبي واعتبروا بالجملة الناقصة اي قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة
على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب
طالق وهند فانهما مشتركان في الخبر لا محالة فكذا الاوليان قلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب
الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان هندا كان محتاجا
الى طالق فلهذا اجازت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تمت بنفسها لا تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه
كالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة لكنها

ناقصة لتعليقا فصارت مشترکة معها فی التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو کان غرضه التعليق لقال وزينب
بدون ذکر الخبر لان کلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج
مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد
مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيلا ان صيغة العام اذا اوردت فی حق شخص خاص فی
نص او قول الصحابة رض فان کانت کلاما مبتدأ فلا خلاف فی انها عامة لجميع افرادها ولا
تختص لسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تکن کذلک بل خرجت مخرج الجزاء کما روی
ان ماعزا زنی فرجم او سهی رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح
فی نفسه لکل رجم وکل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول تغد معی او
الی الغداء ان تغديت فعبدی حر فانه وقع فی موضع الجواب لم يزد على قدره لم يستقل او مستقل
بنفسه عطف على قوله لم يزد فهو قيد للجواب ای خرج مخرج الجواب ولم يکن مستقلا بنفسه
بان قال شخص لآخر اليس لی عليک الف درهم فقال بلی او قال نعم کان لی عليک
الف درهم فقال نعم لانه ان کان مستقلا بنفسه بان يقول لک على الف درهم فهو کلام
مبتدأ خارج عما نحن فيه تختص بسببه ای تختص العام بسببه فی هذه الصور الثلث بسبب
الورود اتفاقا ولا يحمل ابتداء الکلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول
المدعو الی الغداء ان تغديت اليوم فعبدی حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه
فعندنا لا تختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالک
والشافعی وزفر رح فعندهم تختص بسببه ايضا فان تغدی فی ذلک اليوم مع
غير الداعی او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله
اليوم فينبغی ان لا تختص بسببه بل انما تعدی حينما تغدی فی ذلک اليوم مع الداعی او وحده او
مع غيره بحيث التبه احترازا عن الغاء الکلام ولکن فی اطلاق العام على هذه الصيغ

نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل سجود سهو كان او للزنا او لغيره وكذا الكل سجدة عمه من ان يكون للسهو او لغيره وكذا الكل الف من جنس ما من المال او من غيره وكذا الكل غداء مدعوا وغيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو راى الشافعي رح لا المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي بالقياس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعمومه قوله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان مرادا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لابد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد الثاني فيقتضي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لابد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل واحد من الاغنياء ان يجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء

يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فبها وان كانت الاضداد كثيرة فمعنى الامر تحريم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص عندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشيء في نفسه لا يدل على ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فتكفي الدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل ثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال فائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى والثالثة بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار التسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب وان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يترك كما لم يترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم قولا او فعلا لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل ان الامر يقتضي كراهة ضده

على غير ترتيب الاٰمت يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح حامتا ان من سجد

على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي انما المامور به فعل السجود على مكان

طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون لغوا

عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس

بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه خفة النجس لاجل المجاورة فلم توجد

الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا

للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت

بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو

يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب

بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء بفخر

الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الاٰتية كما فعل

ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة

التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي ما

هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار

المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا

بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض والثاني

لا يخلو اما يعاقب تركه او لا الاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا فالاول

هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح

مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل

لا شبهة فيه فان اعداد الركعات والصيامات وكيفيتهما كلها متعين متعين لا زيادة فيه ولا نقصان

ثبت ثبوتا مقطوعا لا يحتمل الشبهة فلا يقال انه ينتقض ببعض المباحات والنوافل الثابتة

كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم تبينا ولها قوة كالايمان والاركان
الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب
قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق بالعقد فيه بالاختيار القصدي وهو اخص
من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن يعني العبادة البدنية هو ادارها بالبدن في اتيانها
اعطائها او اقامته وقيل لهما حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم
والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك
لعذر الاكراه او لعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل
فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما
ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على
اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان التهاون
بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الآحاد بالذكر اعتبارا
للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الآحاد فاما متاولا فلا اي
فاما ترك العمل باخبار الآحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف
او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما
توارثه العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها
ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله من
غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف
الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى
والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة لان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض

يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال الشافعي رح مطلقها طريقة النبي عم اذ المطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة اراد بها سنة النبي عم هي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا يوخذ للمرأة نصف ما يوخذ للرجل م اذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى تعيير لفظها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى تاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا لو امر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام م قد وردت في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا قصد منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة اذرع او اثنى عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومتربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدرى حال الذم والعتاب م الزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام م خلط النفل بالفرض م قال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه

لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم
اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت
صيانته ولا سبيل اليها الا بالتزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا
كان تاما بان يكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه
والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان
يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا
نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها
فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا الى الشروع مقيس على النذر لان
النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله على
ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى بالاتمام والدوام لان الدوام اسهل
من الابتداء في تحصيل الفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم
يعرفهما لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية
بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال
وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من
الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا
في مقابلتها حقيقة ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة
في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت
الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة

في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليها مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة
مقامها ثم في القسم الاول منها لما فاتت العزيمة من تمام العالم لم تكن موجودة في شيء كان لما
كانت الرخصة اتم المجاز لا شبهة له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت
العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
اي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام
حكمه معا وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف
عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة
عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر
بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما دونه فانه يرخص له اجراؤها على اللسان
بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص
الدالة على الحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه في نفسه يفوت
عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي
الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان
اي اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم و
هو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق الله
باق بالخلف واتلاف مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة
كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على نفسه
الامر بالمعروف عطف على المكره اي اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر
جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت رأسا
وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجناية على الاحرام اي كجناية المكره على احرامه
يباح له بالاكراه عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق باداء الغرم

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى المخالف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على
قوله وترك المخالف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة المنكرة كلها وتناول المضطر مال
الغير اي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت
عاجلا وحق المالك على الضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه
اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه
كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الامر بالمعروف في صورة الخوف
او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما حررت
والثاني ما يستباح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون الاول لانه من حيث ان
السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير حقيقي كالمسافر
اي كافطار المسافر يرخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء
الصوم متراخ عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال
سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي
رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام في السفر قلنا كان
ذلك محمولا على حالة الجهاد ولتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال
سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر واليسر كما يكون في الافطار
كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين شركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت
طابت وما ملتك العبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة فرادى اذا سائر الناس يفطر
وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ
بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فح الفطر اولى
بالاتفاق كما اذا كان بلده الجهاد او مشاغل آخر فان صام ومات يموت آثما لما اتم نوع المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال اي سقط عنا لم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة

والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اى المواثيق اللازمة كالغل والاظهر انهما جميعا كناية عن الامور
الشاقة وان خص المفسرين البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة
وقرض موضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم
وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطى فى ليالى رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون
الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة الغنائم للشئ الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة
بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة فى كل يوم وليلة وحرمة العفو عن
القصاص وعدم مخالطة الحائضات فى ايامها وتحريم الشحوم والعروق فى اللحم وتحريم السبت
وفرضية الصلوة فى الليل وامثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فتسمية
ذلك رخصة مجاز لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قط ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوتبنا
وكان القياس فى ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا هنا والنوع الرابع ما سقط عن
العباد مع كونه مشروعا فى الجملة اى فى بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق
فى موضع الرخصة كان من متتمم المجاز ومن حيث انه بقى فى موضع آخر كان الفضل فى المجازية فيكون شبيها
بالقسم الاول كقصر الصلوة فى السفر فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة فى السفر ليعرف
قرينه ويطابق اصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بالعزيمة فيها وعند الشافعى
رخصة ترفيه الاولى الكمال لقوله تع واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاتيان هو الاكمل ونحن نقول انه لما نزلت
الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله تع
بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد من جهة
العباد كولى القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فممن
تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفى الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة
ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا فى القصر وبه علم ان قيد الخوف ايضا اتفاقى لا موقوفا عليه القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة

في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان بقيت
في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم
اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال
الضرورة فانه لم يأكل الميتة او لم يشرب الخمر حتى مات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر
فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء
من الحرمة بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي رح
انه لا يسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب
ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعنده يحنث وعندنا لا
وسقوط غسل الرجل في مدة المسح فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان
طاهرا اذا حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس
وهذا على رواية الاصوليين اما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا
فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعده بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام
وكان الاولى ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** الامر والنهي
باقسامهما من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الافعال الحسية او قبيحا لعينه
او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام بالطلب
من ان يكون الفعل او الكف لها اسباب تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر لان الموجب
الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال الذي يتم به نصابا والراس الذي

١٤٥

يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة تتعلق بالبقاء
المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر
المرتب فقال للايمان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم
اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير
فسماوات ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان
الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى نعني هذا الوقت الا سبب غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا
ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب لها والصوم هذا متعلق
بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهود شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج
الليالي عن محلية الصوم فتعين النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الراس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب لوجوبها الصدقة
والاصل في ذلك نفسه فانه يمونه ويلي عليه ثم الاولاد الصغار والعبيد فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد
الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد
والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا لم يحدث الخارج من الارض
تحقيقا لا يجب العشر ويسقط اذا اصطلمت الزرع آفة وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله
تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها والاولى او
بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة
الحقيقية والحكمية الصغرى والكبرى كما مر وقد تسبب المعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فان الله تعالى لما حكم
ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى الا لم يكن بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة والنكاح يكون
سبقيا لهذا النسل للتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان
بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بها نظام العالم وقد يكون
المراد من اسباب العبادات والمعاملات وسببا وتعالى بعث العقوبات وشبههما فبينها بقوله واسباب العقوبات الحدود والكفارات ما تنسب اليه من
قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود ولا يشمل القصاص العقوبة والكفارة نوع آخر القصاص سبب

حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة
هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة
فسببها لا بد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى
صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث العموم رمي
الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا واتلفه فتجب
الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو مملوك لمالكه ومحظور
من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة ولما فرغ عن
بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي بما يعرف كون
الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه المتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق
البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون مسببا له حادثا به كما يقال كسب
فلان ثم يرد علينا ان الحكم ربما اضيف الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط
مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الرأس
الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو
البيت والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام
السنة فقال **باب اقسام السنة** السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة
وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو الفقط
لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر ولان الاقسام التي سبق ذكرها
تحت الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة وفي هذا الباب
لبيان ما تختص بالسنن ولم توجد في الكتاب قط وذلك اربعة اقسام الرابع التقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة على طبق
اصول الفقه لا اصول الحديث وان اشتركا في بعض الاسامي والقواعد التقسيم الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله
عم اي كيفية وصول هذا الحديث منه عم لطريق التواتر وغيره بها اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذي

رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم ولم
يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كلما يحصل به العلم
الضروري فهو من امارة المتواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
فيكون فيه جميع الازمنة من مبدأ نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو زمان ظهور الخبر
والآخر هو زمان كل ناقل يتصور آخرا فلو لم يكن في الاول كذلك كان احاد الاصل فيسمى مشهورا ان انتشر
في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط او الآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلوات الخمس
مثال المطلق المتواتر دون متواتر السنة لان في وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد منها شيء
وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما
ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يترجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقول قوم انه يوجب علما
استدلاليا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان جحوده كفر ولعدم امكان من يقام عليه دليل يجري
الشك في اثباته ويحتاج في دفعه الى مقدمات اما مقطوعة او يكون الكل شبهة قوة اي من حيث عدم تواتره في القرن الاول
او لم يتوقف كالمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر فنقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم يعني قرن التابعين وتبع التابعين ولا اعتبار للاشتهار بعد القرون الثلاثة فان عامة اخبار الاحاد
قد اشتهر في هذا الزمان فلم يبق شيء منها احادا وانه يوجب علم طمانينة اي اطمينان يترجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق

حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر
جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد
علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون اتصالا فيه شبهة
صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلاثة التي شهد عليهم
بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا
انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين
دون الواحد اذ لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون
الثلاثة ما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان لان كلها سواء
في انه خارج عن الاحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقيني بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فهلا خرج من كل جماعة
كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اي ليذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسير
في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والمال
عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا
ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي
اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب
للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها ولا تكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير
الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظ الناس ولا فائدة له الا لعمل
الناس بتلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي انه عم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى
قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها واكلها ايضا وبعث عليا
ومعاذا الى اليمن للقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن حجة لما بعثهم

لما فعل ذلك بهذه الاخبار وان كانت احاد الكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور
فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد قع فى بعض النسخ قوله والاجماع المعقول عطفا على
الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابوبكر رض على الانصار بقوله
عم الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد فى طهارة الماء ونجاسته والمعقول
هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان فى كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام قيل لا عمل
الا عن علم بالنص قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم اى لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل
ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء
اللازم والثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اى لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب
العلم لثبوت ملزومه هو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع ما ليس
لك علم يوجبه بدليل وقوع النكرة فى سياق النفى ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر
والشهرة فلابد ان يعرف حال راويه اما معروف او مجهول المعروف اما معروف بالفقه والعدالة
والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال الراوى ان عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل جمع عبد الله المراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله
بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير ومثلهم زيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل وعمار رض وابو موسى الاشعرى وعائشة
رضى الله عنها كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد اى خبر الفقهاء وان روى
ابو هريرة من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول
ان الخبر يقين باصله انما الشبهة فى طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر فقط
وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابى هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه
لم يترك الا بالضرورة مطلقا لو عمل بالحديث لانسد باب الرأى من كل وجه فيكون مخالفا
لقوله تعم فاعتبروا يا اولى الابصار والراوى فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

مستفيضا فيه فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختصاره ولم يدرك مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة ترك الحديث والعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بأبي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة في هذا المقام فتنبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان سخطها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا ان يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعي الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل يقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

او اختلفوا فيه وسكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلاثة لان رواية السلف شاهدة لصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلهذا يقبل واما المختلف فيه فاوردوا في مثاله ما روي ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برائي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها مسلما فلا يجب بمقابلته عوض كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلي رض عمل ههنا بالرأي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد مهر المثل كما

المسمى او لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم السابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا فلم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة فرده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث منكر ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي الا انه صار من قبيل السنة وقيل اراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في حق السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في حق النفقة او لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول جاز العمل به لا يجب العمل به الا انه يحتمل العمل فائدته انضمام الحكم الى الحديث والقياس الى تمكين الخصم فيما يمكن فيه القياس من منع هذا الحكم والمتفرع عن هذا القسم الرابع

شرع في شرائط الراوي فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام العقل هو

في بدن الآدمي يضيئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيئ بسبب ذلك النور طريق يبتدئ ذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبدأ المعقول هو منتهى المحسوس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدأ به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق بالشمس والسراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس الظاهرة او الباطنة ولشرط الكامل منه اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف في امور انفسهم ففي امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل تحمل الصبي فيه فلا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا ثم الضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع يحق سماعه من اوله الى آخره بتمام الكلمات الهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيئ السامع في مجالس الوعظ بعد ان مضى شيئ من اوله او فاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد الكلام المباين بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل يكون تبركا كما يوتى بالصبيان في مجلس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود لضبطه في حفظه والراجع الى المسموع المجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده وهي العمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته اي مع مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول اني لو تركته

وهذا كله الى حين ادائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك او احد اكان او جماعة فح تفرغ ذمته عند الله تع وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى احد كهذا الى يوم التناد او الى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهم معناه لانه ما ثبت فى الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز متعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه لانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهى الاستقامة فى الدين وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر منا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان لم يصر على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء ومتعذر فى حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفى الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رض انهن تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد ابو هريرة رض مع ذلك اكل الربوا وعلى رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير دون القاصر وهو ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع لكن هذا لا يكفى لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدالته حجة دون حجة وانما يكفى هذا فى الشاهد فى غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان فى الحدود والقصاص او طعن الخصم فلا يكفى ههنا الظاهر واما الاسلام فهو التصديق والاقرار بالله تع كما هو بصفاته فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان المعرفة قد تقع فى قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تع يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع لانهم

باعتبار امارات الانكار والاقرار شطر لاجراء الاحكام او ركن يشمل التصديق باسمائه وصفاته بل

من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المتقدر خبر الله والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم

والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون

مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط فيه البيان

اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله

تع مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال

لاعرابي شهد بهلال رمضان أتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم فقبل

شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله

فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى

اذا بلغت المرءة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل ذلك ردة

منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت

غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى

الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت

غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل

رواتيهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات

هكذا قيل والتقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث من النبي

رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار

بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم

بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان

يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم

او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع

لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي بقوله قال رسول الله صلعم كذا وان اسند يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان الكلام في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن الكذب فلان لا يظن الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك ذكر اسماء الراوي ليحملها تحمل عنه ليفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان الا ان ما بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم يشهد النبي عم لهم بالخير فلا يقبل والذي يرسل من وجه ويسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيعمل باسناده على ارساله وقيل لا يقبل الا ان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح اما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي ومخالفته للدليل فوقه فان كان الانقطاع في الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا الآية فانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر او شهود الحادثة المشهورة

كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة مشهورة مستمرة كان يحفظ الموقف من الرجال ولم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تاكله الصدقة فعلم انه غير ثابت او مأول تاويل ان المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان اي يكون الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النوع الاول والتقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعم وهو نوعان العقوبات وغيرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع هذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد عم من ان يكون خبر الرسول عم او اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعم يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع معنيهما ولكن قيل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقيل يشترط عدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا يثبت الحدود منه لان في اتصاله الى الرسول عم شبهة والحدود تندرئ بها ولنا اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم امثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون متعين ويتلفظ بقوله اشهد

وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة
يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان كان
لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول وكلك
فلان او ضاربك في هذا واهدى اليك هذا الشيء هدية فانه لا الزام فيه على احد بل
يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا
كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة
والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط
يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم ولان
الخبر غير ملزم في الواقع فلا يعتبر فيه شرائط الالزام والنبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر
وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر الماذون فانه من حيث ان الموكل
والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان
التصرف يتقيد على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر ويلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا
يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية للشبهين
اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شيء منهما فشرطنا احد الشطرين توفيقا بين الجانبين
وعندهما لا يشترط فيه شيء بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا اما اذا كان وكيلا او رسولا من الموكل
والمولى لم تشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع
في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم للخبر المطلق اعم من ان يكون خبر الرسول عم وغيره ولهذا قال
وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب و
سائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون الها بالبداهة وقسم يحتملهما
على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فيجب التوقف وقسم ترجح احتماله على الآخر

له وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ١٢

كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود ههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان

يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف

الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ نفسه وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع

وذلك انما يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة المحدث مشافهة

وهو نهاية بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له اهو كما قرأت عليك

فيقول نعم وهذا احوط الانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث

عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ وانت تسمع فيه لانه آمن من الخطأ

وطريقة النبي عم والجواب انه عم امن من الخطاء والنسيان بخلاف غيره ... فيه احتياط لانه متفق ... هو

الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب بعد التسمية من فلان بن فلان الى

فلان بن فلان ثم يسمي شيخه ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اي الى ان يتصل بالرسول صلعم

ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب

كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول

بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغك رسالتي هذه فاروِ عني هذا الحديث

فيكون اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتتا بالحجة اي البينة ان هذا كتاب فلان او رسول

فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاولان الكاملان

من الاخيرين او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه اي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بينهما ولا

مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي

حدثني فلان عن فلان آه والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعي

من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فانه لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة

لا بد منها في كل حال ثم المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب مثل الاجازة تصح الاجازة والا فلا اي اذا اجزنا

بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة او بقراءته او باعادة الشروح

الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن
من غير الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
فيتمسك به الشافعي رح ويجعل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفي رجلا فارتد
ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي كان
سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز
به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة روه
زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث
النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند البعض دون البعض ومع ذلك
يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخذوا الدين
كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين حتى
لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان
قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهته اولى وبالتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير
مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ
ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا
وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اصحاب
الجهاد ولا يصلح جرحا والمزاح هو لا يصلح جرحا لان النبي عم كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال المخبرة

ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها انها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تعالى يقول انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب

المحدث السن عند مي ذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية

مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان وبه كثار مسائل الفقه كما طعن به البعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف

حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المص عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها في بحث معارضة العقليات

في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر

ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة

صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات

في حكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد لما ذكر في الركن تبعا وضمنا الا انه دخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان

النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا

لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا

تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة

لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن

مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي

والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو قوله عم

من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض او القياس

هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يعلم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس

سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة

رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روي ان النبي صلعم صلى

صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها بأربع

ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة

عند العجز يجب تقرير الاصول اي واذا عجز عن المصيرين لتعارضت السنتان او اقوال الصحابة

رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله وابقاء

ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي انه

عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر امر بالقدور فطبخ فيها لحومها وروي غالب بن ابجر انه

قال لرسول الله لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح له لحومها

فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها ايضا وروي جابر انه عم سئل انتوضأ بما

افضلت الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا

يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق

ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون

نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر

الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله والسند باب الترجيح وجب تقرير كل واحد
من المتوضئ والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر والقوي
في الآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه ولا يقال
ان الماء كان في الاصل مطهرا فلما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا لفات
اصل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا
ترجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يفضي الى الشك لانا نقول ان الترجيح كان للاحتياط او الاحتياط
ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وسمي هذا سؤر الحمار مشكوكا لهذا لا لاجل التعارض لا ان يعني
الجهل اي لا يعني به ان حكمه مجهول ليكون من قبيل لا ادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضئ به وضم التيمم
اليه ولما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس
دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة
التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له
في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف ما يتناسخ فانه ما تروى عنهم روايتان في
مسئلة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما كذا
قيل ولما كان فرغ عن بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية
حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا
بان كان احدهما مشهورا والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى
على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما
في اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذ
كم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيعلم ان في الغموس مؤاخذة
وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

١٦٥

فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا دخل فى اللغو فيفهم ان لا مواخذة فى الغموس فلما تعارضت الآيتان فى حق الغموس حملنا آية البقرة على المواخذة الاخروية وآية المائدة على المواخذة الدنيوية فعلم ان فى الغموس مواخذة أخروية وهى الاثم لا مواخذة دنيوية وهى الكفارة وقد حررت فيما سبق باطول من هذا او من قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما فى قوله تعـ حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قوله تعـ ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف اى لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن اولا وقرأ بعضهم يطّهرن بالتشديد اى لا تقربوهن حتى يغتسلن فيتعارض بين القرائتين وهما بمنزلة آيتين فوجب التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد عليها فبمجرد انقطاع الدم يحل الوطى ويحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام لاحتمال عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضى عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على التقديرين الا ان يقال يحمل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن على طهرن كتبيّن بمعنى بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتاخر ناسخا للمتقدم كقوله تعـ واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة اولا والآية الاولى تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فيتعارض بينهما فى المادة الاجتماعية وهى الحامل المتوفى عنها زوجها فعلى رض يقول تعتد بابعد الاجلين احتياطا اى ان كان وضع الحمل من قبل تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال احتجاجا على علي من شاء

بالهئة ان سورة النساء القصرى اعنى صورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناولاه فيعمل به وهكذا قال عمر رض لو وضعت وزوجها على سريره انقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة والشافعى جميعا اى لا انه عطف على قوله صريحا اى من قبل اختلاف الزمان بدلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعنا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى المثبت اولى من النافى هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى لو تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر الزائد ويبقيه على الاصل لما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان ووقع الاختلاف فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى اشار المصنف الى قاعدة فى ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال الاصل فيه ان النفى ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذى ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل لم يكتف بظاهر

ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا
بالدليل كان مثله فيتعارضان بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه فيجاب في مذهب ابن ابان والا فلا
الى انه لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله والا مما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناه
على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل
فيجاب في مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات
ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينا والمصنف تمامها الكل واوردها على غير ترتيب اللف فجاء اولا
بمثال قوله والا فلا فقال فان النفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رض وكانت
في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله عم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان
عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لم يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا
وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا
فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة لكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها
كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة
ومبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي هو ما روي انها عتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست
للعبد علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها عتقت
وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع وكان علمه مستندا
الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة
مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم
اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي حيث لا يحل النكاح
في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم عنده

فالاحرام ان كان عارضا في بني آدم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان حلالا ثم
وانما الاختلاف في التقدم والتأخر كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارئ عليه وخبر الحل مثبتا للامر
العارض فخبر النفي في باب حديث ميمونة وهو ما روى انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم
من لبس غير المخيط وعدم تقليم الاظفار وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات
وهو ما روى انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر به لا شك انه قد رآه عليه لابسا المخيط ونحوه فلما
تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله
في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا به لهذه الوتيرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس
ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان
يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض
مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس وحرام فلا شك ان خبره مثبت للامر العارض بلا خبره قائلا بلا دليل
ثم جاء آخر يقول انه طاهر وحلال فلا بد من ان تفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه
الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت
وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وجعله بنفسه في
الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القي الماء
فيه حتى يتوهم انه القي فيه النجاسة احد فح كان خبر النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا
في تحقيق الامثلة ح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة
وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان
راوي احدهما ذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذا القدر لان المعتبر

في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رض كانت افضل
من اكثر الرجال بلا كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة
العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثنين رجح على عدد الواحد لعد ان كان في
درجة الآحاد واما اذا كان في جانب احد وفي جانب اثنان ترجح خبر اثنين على خبر الواحد
وقال البعض يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا
تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي احدا يؤخذ بالمثبت
للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت
للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من بعض الرواة
لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فجعل كالخبرين ليعمل بهما كما هو مذهبنا في المطلق لا يحمل على
المقيد في حكمين كما روى انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروى انه عم نهى عن بيع ما لم
يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ
المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع
بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو ما انه يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان يحتمل ان طائر مجاز
بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويوكد الحقيقة والثاني مثل
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عم شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله
كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى
واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء
فان قرء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بيّنه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار انهما يصحان موصولا ومفصولا وعند
البعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا بأس
فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح اما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان
يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على
حاله ويصح موصولا ومفصولا وبيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في
الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم
يكن قوله ان دخلت الدار ليقع الطلاق في الحال باتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف
الشرط المقدم فانه ليس كذلك في رأينا وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة
غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه وانما يصح
ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب
ان يكون موصولا به لانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا
ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح
مفصولا ايضا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا
النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء
العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة
رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير
الدوانقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رح يجوز وكذا الاختلاف في تخصيص

يكون ابتداءً واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلاجرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لايبقى القطع فكان تغييرا اي كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لايصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر لبني اسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما جاولوا ان يعلموا انها باي كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص العام وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان البقرة بني اسرائيل من قبيل التقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ لايكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك ايضا فيها فالاهل عام تتناول الكل واولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم تتناول الابن لان اهل النبي من كان تابعه في الدين والتقاوة لا من كان من نسبه فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا لكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء لكن نوحا عم لم يتفطن ابتداء شفقة عليه حتى سأل الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة للكل وهو يتناوله

فقال عبد الله بن الزبعری الیس ان عیسی عم وعزیر والملائکة قد عُبدوا من
دون الله فهم یعذبون فی النار فنزل قوله تعالی ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک
عنها مبعدون تخصیص کلمة ما بهذه الآیة متراخیا فاجاب بقوله وقوله تعالی انکم وما تعبدون
من دون الله لم یتناول عیسی عم لا انه خص بقوله تعالی ان الذین سبقت لهم منا الحسنی لان ما
کلمة ما لذوات غیر العقلاء وعیسی عم ونحوه لم یدخل فی عموم کلمة ما لکن ابن الزبعری تمسک
تعنتا وعنادا ولذا قال له النبی عم ما اجهلک بلسان قومک اما علمت ان ما لغیر العقلاء
ومن للعقلاء ثم لما کان بیان التغییر منقسما الی الشرط والاستثناء وقد مضی بیان الشرط فی بحث
الوجوه الفاسدة ترک ذکره واشتغل ببحث الاستثناء فقال والاستثناء یمنع التکلم بحکمه بقدر
المستثنی متعلق بالتکلم کانه قال والاستثناء یمنع التکلم بقدر المستثنی مع حکمه یعنی کانه لم یتکلم بقدر المستثنی
اصلا فیجعل تکلما بالباقی بعده ای بعد الاستثناء فاذا قال له علی الف درهم الا مائة فکانه قال له
علی تسعمائة فقدر المائة کانه لم یتکلم به لم الحکم علیه کما کان فی التعلیق بالشرط لم یتکلم بالجزاء حتی وجد
الشرط وعند الشافعی رح یمنع الحکم بطریق المعارضة یعنی ان المستثنی قد حکم علیه اولا فی الکلام
السابق ثم اخرج بعد ذلک بطریق المعارضة فکان تقدیر قوله لفلان علی الف درهم الا مائة
فانها لیست علی فان صدر الکلام یوجبها والاستثناء ینفیها فتعارضا فتساقطا وقیل فائدة الخلاف
تظهر فیما اذا استثنی خلاف جنسه کقوله لفلان علی الف درهم الا ثوبا فعندنا لا یصح الاستثناء لانه
لا یصح بیانا وعنده یصح فینقص من الالف قدر قیمة الثوب لان عمل الاستثناء کالدلیل المعارض
وهو یحسب الامکان والامکان ههنا فی نفی مقدار قیمته ولا یخلو هذا عن خدشة لاجماع اهل اللغة
علی ان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی هذا دلیل للشافعی رح علی ان عمل الاستثناء بطریق
المعارضة لان النفی والاثبات یتعارضان بحالهما فی لا اله الا الله للتوحید معناه النفی والاثبات فلو کان
تکلما بالباقی لکان نفیا للغیر لا اثباتا له لان المعنی ح لا اله غیر الله فیکون نفیا لغیر الله

لا اثبات الله الذي هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى

ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في

القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة وخمسين عاما الذي عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا

هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب

يكون لا في الاخبار فعلمنا انه ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح لان اهل اللغة

قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات

نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي

بالاشارة فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن عكسه وذلك لان الاستثناء

بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية لتعيين مراتب

من المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية ينتهى

بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما

وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالى

ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا

صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو لا يصح استخراجه من الصدر

بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء

عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فيجعل مبتدأ كقوله

الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العلمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اي ان هذه الاصنام التي

تعبدونها انهم عدو لي الا رب العلمين لكن رب العلمين فانه ليس بعدو لي فانه تعالى ليس داخلا في الاصنام

فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما تعبدونه

عدو لي الا رب العلمين فيكون متصلا هكذا قيل ههنا والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها

على البعض بان يقول لزيد على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع

كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف وعند
الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة
طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وبهذا لان
كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء
الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا في الجميع فينبغي ان لا يصح
لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه
لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا
لجميع ما سبق لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا
من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل لا مضائقة فيه لحصول المقصود وبيان ضرورة
عطف على قوله بيان تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع
له اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق
اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم
المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام وجب الشركة مطلقة في تركة
الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان يستحق الباقي فكانه قال فلامه
الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا رأى امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات
والشركات او رأى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح مسكوت فيه تقام الامر بالاباحة وفي حكمه سكوت
الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة اتقت تزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها
ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وما اخذه بالقيمة وسكت
عن ضمان منافعها ومنافع ولادها وكان في محضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع لا تضمن المغرور
بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور على الناس كما هو حرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري

فانه يصير اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر المبايع ودفع الغرر عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال على مائة درهم ودرهم انما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل في تعيينه وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقه او بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة التبة ولكن لم يقل نبيكم ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بالعواقب والعبث واللهو للتصحيح للولاية فيعرضهم ذلك الى النسخ [illegible] فنقول ان الله حكيم يعلم مصالح العباد

فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يأمر المريض لشرب دواء اليوم وغدا

بخلاف ذلك فانه لا يحكم لسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب مزاجه فيه لم يقل من

المريض اني ابدلك هذا الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني

حوا حلالا له وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكما يحتمل الوجود والعدم

في نفسه بان يكون ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر

فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي

النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك

الوقت المقيد ولا بعده الا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلثة ايام

خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين دابا حكاية عن يوسف عم وكل ذلك غلط لانه

من الاخبار والقصص الاولى في نظيره قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بامره وقوله تعالى فامسكوهن

في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه وتابيد ثبت نصا او دلالة عطف

على قوله توقيت فانه اذا لحقه تابيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي

قبض عليها رسول الله صلعم لا تقبل النسخ لان التابيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعد نبينا فلا ينسخ ما قبض

عليه هو عم وقد ذكروا في نظير التابيد الصريح قوله تعالى في حق اهل الجنة خالدين فيها ابدا وورد عليه

بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما في حق العصاة

واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محكما في التابيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار والكلام في الاحكام

في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ وشرطه التمكن من عقد

القلب عندنا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد

ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا يشترط فيه فضل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فانه يشترط عندهم

زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ بالزيادة على

الخمس في ساعة ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها وانما تمكن النبي عم من اعتقاد فقط

وانه امام لانه فيلفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت لما ان

حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى

وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد ان تمكن من الفعل البتة ثم شرع

في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال القياس لا يصلح ناسخا اي لكل

من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالراي لاجل الكتاب

والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني

رايت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب

والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين ان تعارضا في زمان واحد

يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد باخر القياس المرجوع اليه لكن

لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة

بالراي والانما طي منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح

ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن وقال

فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع تيصور ان يكون لمصلحة ثم

تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب

بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات

بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك

بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته لكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز

النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالكتاب

وهي بالسنة وهو عندنا خلافا للشافعي في المختلف فلا يجوز عنده نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب لانه لو جاز

نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول عم اول ما كذب الله فكيف نؤمن به ولو جاز نسخ

السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن

لا مفر عنه في التفوق ايضا وهو صادر من استهزاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك
الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله كلام رسوله ورسوله كلام
ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه
في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تع لا يحل لك النساء من بعد
اي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تع اباح له من النساء ما شاء و
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تع انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة لا او قوله تع ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وهكذا كل ما وردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب لقطع
النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي لما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالاغفال
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلثمائة آية والآن بقيت على ما في
المصاحف في ضمن سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف اثني
عشرة آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تع لكم دينكم ولي دين ونحوه قد سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرين آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال وستون آية عدم القتال عشرين آية منسوخة التلاوة
على ما اصحاب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى العشرين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

في التفسير الاحمدي بما لا مزيد عليه في كتب ابي حنيفة رح وان شئت الشافعية فاطول منه في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بالوحي قياساً وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان ايديهما والنسخ وصف في الحكم بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله

مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففاً او لا والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص بيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد هو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيد بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب العمل والاطلاق فيجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة الفعلية اقتداء لفخر الاسلام وكان ينبغي ان نذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال

فصل افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزلة لان المراد بيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم لفعل حرام فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن يقصد للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من حسب ابي الطرف مخرمته ثم قام علما انما كان من قصده المرور دونما استقر عليه كما كان من قصد موسى عم بالضرب التأديب للقبطي فوقع بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل قال هذا من عمل الشيطان لكن في التعبير بالنسبة الى الانبياء المعصومين لم يكن شئ ادنى الا باثبات تعيل فيه شبهة وكانت الاولى الاكل بما قطعية نحو قوله ثم اختلفوا في اقتداء افعاله

لم يصدر عنه سهوا ولم تكن طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال البعض يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب قال البعض يجب اتباعه بالم يقم دليل المنع وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب المص كل هذا كله وبين ما هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب والندب او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه في بيان طريقته في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئيل عم فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم باية قاطعة نافية الشك والاشتباه في انه جبرئيل عم او لا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القران الذي قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بقوله او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا لكن الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة ولم تثبت به احكام الشرع الباطن

ما ينال بالاجتهاد وبالتأمل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في الحكم المنصوص ليقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عم لان الله تعالى قال ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلم لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه اي اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي ولا يلجأ بها الى ثلثة ايام او الى ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأي نزل الوحي المتنبه على الخطأ وما تقرر على الخطأ قط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطأهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه عم معصوم عن القرار على الخطأ بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي من المجتهدين الامة فانهم يقررون على الخطأ ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر سارية بدر وهم سبعون نفرا من الكفار فشاور النبي عم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء ولعلهم صاروا العلم يوفقون بالاسلام بعد ذلك فقال عمر رض مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكنى من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كاللبن ويشدد قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيه عم على رأي ابي بكر رض فامر باخذ الفداء وقال لتستشهدن في احد بعددهم فقالوا قبلنا فلما اخذ الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب ما نجى احد منا الا عمر

ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر وان النبي عم اخطا حين عمل برأي ابي بكر رض
لكنه لم يقر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات او مضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يأمر برد الفداء
وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول
لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض به وهذا كالالهام الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من
المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وانه لم يكن في
حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء
حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم
شرع في بحث شرائع من قبلنا من حيث انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا
مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المصنف بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص
الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التورية والانجيل فقط لا تلزمنا
لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما باهواء انفسهم فلم يتيقن انهما من عند الله
تعالى وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او
دلالة بان في ذلك كان جزاء ظلمهم فيحرم علينا العمل به وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح تتفرع عليه اكثر
الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التورية
ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
فهذا كله باق علينا وكذا قوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اي بين ناقة صالح عم وقومه يدل
على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وكذا قوله تعالى انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء في
قوم لوط عم يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا انما
تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت في كتابنا بلا انكار

صارت تلك حجة دين تبينا وقد قال الله تعالى لنبينا عم اولئك الذين هدى الله فبهديهم
اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا باتباع السنة فقال التقليد الصحابي واجب يترك به
القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع
من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه وان لم يسنده اليه ولئن سلم انه ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأي
الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية
على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه ح تعين جهة
السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رأيه وخطأ
فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان يدرك بالقياس
اولا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخرين فتعين
البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة
رح وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر يدركه
فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام و
لياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس
يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرءة وقد باعت بستمائة
بعد ما شرت بثمانمائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله
ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي في محل اصحابنا غير ما لا يدرك
بالقياس مما يدرك بالقياس فان بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي كما في اعلام
قدر راس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر راس المال في السلم اذا كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر
وابو يوسف ومحمد رح لم يشترط عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا يحتاج
الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانه لا يضمن لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه
كالسرقة ونحوها تقليد العلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابوحنيفة رح انه امين فلا يضمن

... قوله كالقصار في منتهى الارب قصار گازر و كاذر قوله اذا ضاع الثوب اي بلا صنعه قوله فانهما اي الصاحبين قوله تقليد العلي رضي الله عنه وكذا امام المسلمين
الى بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما قوله حيث ضمن الخياط الخ لما رواه ابن ابي شيبة كذا قيل واورده العلي القاري ايضا قوله فلا يضمن لان الضمان انما ...

كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي اما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق
الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد
وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف منهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله
فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فح اختلف العلماء في
تقليده فبعضهم يقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر
مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه
كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه
صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان
يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض
وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته
في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن رض وقنبر مولاه ليشهدا عند
شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك
لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب فخالفه
شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى
قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع لك واسلم اليهودي فسلم الدرع
علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مسروق
كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول
من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة استدلالا
بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم رجال ونحن
رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

وهو مختار شمس الائمة وهذا كلا ان ظهرت فتواه فی زمن الصحابة رضی الله عنهم فاما اذا لم تظهر فتواه
ولم یزاحمهم فی الرای کان مثل سائر ائمة الفتوی لا یصح تقلیده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع
فی بیان الاجماع فقال **باب الاجماع** وهو فی اللغة الاتفاق وفی الشریعة اتفاق مجتهدین
صالحین من امة محمد صلی الله علیه وسلم فی عصر واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة
وهو التکلم منهم بما یوجب الاتفاق ای اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا
علی هذا ان کان ذلک الشیء من باب القول او شروعهم فی الفعل ان کان من بابه ای ان کان
ذلک الشیء من باب الفعل کما اذا شرع اهل الاجتهاد جمیعا فی المضاربة او المزارعة او الشرکة
کان ذلک اجماعا منهم علی شرعیتها ورخصة وهو ان یتکلم او یفعل البعض دون البعض ای یتفق
بعضهم علی قول او فعل وسکت الباقون منهم ولا یردون علیهم بعد مضی مدة التامل وهی ثلثة
ایام او مجلس العلم ویسمی هذا اجماعا سکوتیا وهو مقبول عندنا وفیه خلاف الشافعی رح
لان السکوت کما یکون للموافقة یکون للمهابة ولا یدل علی الرضا کما روی
عن ابن عباس انه خالف عمر رض فی مسئلة العول فقیل له هلا اظهرت حجتک
علی عمر رض فقال کان رجلا مهیبا فهبته ومنعتنی درته والجواب ان هذا غیر صحیح لان
عمر رض کان اشد انقیادا واستماعا للحق من غیره حتی کان یقول لا خیر فیکم
ما لم تقولوا ولا خیر لی ما لم اسمع وکیف یظن فی حق الصحابة التقصیر فی امور الدین
والسکوت عن الحق فی موضع الحاجة وقد قال علیه السلام الساکت عن الحق شیطان
اخرس واهل الاجماع من کان مجتهدا صالحا الا فیما یستغنی فیه عن الاجتهاد
لیس فیه هوی ولا فسق صفة لقوله مجتهدا کذا قال اهل الاجماع
من کان مجتهدا صالحا الا فیما یستغنی عن الرای فانه لا یشترط
فیه اهل الاجتهاد بل لا بد فیه من اتفاق الکل

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة والعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اي نسله واهل قرابته لانه عم قال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين ونظيره مسئلة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه

لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح فی روایة معه وفی روایة مع محمد رح لو اشترط اجماع

الکل وخلاف الواحد مانع کخلاف الاکثر یعنی فی حین انعقاد الاجماع لو خالف واحد

کان خلافه معتبرا ولا ینعقد الاجماع لان لفظ الامة فی قوله عم لا تجتمع امتی علی الضلالة

یتناول الکل فیحتمل ان یکون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ینعقد الاجماع

باتفاق الاکثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم ید الله علی الجماعة فمن شذ شذ فی النار

والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل فی النار وحکمه فی الاصل ان یثبت المراد

شرعا علی سبیل الیقین یعنی ان الاجماع فی الامور الشرعیة فی الاصل یفید الیقین والقطعیة فیکفر

جاحده وان کان فی بعض المواضع بسبب العارض لا یفید القطع کالاجماع السکوتی لقوله تع

وکذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس وصفهم بالوسطیة ای العدالة فیکون اجماعهم

حجة وکذا قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس والخیریة انما یکون باعتبار کمالهم فی الدین

فیکون اجماعهم حجة وکذا قوله تع ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی ویتبع

غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی فجعلت مخالفة المؤمنین مثل مخالفة الرسول فیکون اجماعهم

کخبر الرسول حجة قطعیة وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع

لیس بحجة لان کل واحد منهم یحتمل ان یکون مخطئا فکذا الجمیع ولا یدرون ان قوة الحبل المؤلف

من الشعرات امثاله ثم انهم اختلفوا فی ان الاجماع هل یشترط فی انعقاده ان یکون له داع

مقدم علیه من دلیل ظنی او ینعقد فجأة بلا دلیل باعث علیه بالالهام وتوفیق من الله

بان یخلق الله فیهم علما ضروریا ویوفقهم لاختیار الصواب فقیل لا یشترط له الداعی والاصح المختار

انه لا بد من داع على ما قال المصـ والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المصـ انه لا بد لنقل الاجماع ايضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تع وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني ما اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالخبر المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن في زمن الرسول عم انما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس الا احاد او متواتر ثم هو على مراتب اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول احد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والآية اذا اختلفوا في مسئلة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم
تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث
في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان
القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان
القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ
من اختلاف قولين وهو اقسام فقسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بيّنها صاحب
التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة
وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف
مشافهة في زمان احد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا
حين اختلف ابوحنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف
اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف
الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي
وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف
عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال باب القياس القياس في اللغة التقدير
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب
الى اللغة لقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع
والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه
وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر
فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المعدى هو

مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكرون القياس
حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس
ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلّوا واضلّوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا نعلم ان هذا هو
علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مباينا
له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنّت والعناد وقياسنا لاظهار
الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك
جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال
قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس
الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث
معاذ معروف وهو مارُوي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ
فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لما انكره
ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في
الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو وارد في
قصة عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه هو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات بالقتل
والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء
فيصير حاصل المعنى فقيسوا يا اولي الابصار احوالكم باحوال هؤلاء الكفار وتاملوا انكم ان تقصدوا العداوة والكبر
والتكذيب تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي اولئك الكفار فهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير
هذا التامل فكما ان العداوة علة للعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل آتي والابصار فكذلك

191

العلة الشرعية علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فيكون حجية القياس
بالدليل المعقول الحاصل ان قوله تع فاعتبروا يا اولى الابصار امر على وجه من كل
رد الشيء الى نظيره الا ان ما في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس نقلا اي ثابتا
باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل في العقوبات لورودها فيها كان اثبات حجية القياس
عقلا اي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس لئلا يلزم الدور وكذلك التامل في حقائق اللغة للاستعارة
غير بالماشائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان يتأمل مثلا في حقيقة الاسد
وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرءة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة
الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل احد من التامل في العقوبات
للاحتراز عن اسبابها والتامل في حقائق اللغة للاستعارة غير بالماشائع فيكون اثبات حجية القياس
عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس لئلا يلزم الدور وبيانه اي بيان القياس في كونه رد الشيء الى نظيره ثابت
في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل
وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة
بالحنطة والحنطة مكيل فوزن بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما ان في
كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط
الايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى
وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر
يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا
بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون نفس
الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار
حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات

حكم الامر يعني حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك القدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة [illegible] انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص المجرد والمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو معنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص هو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا عليه ولا له فلما [illegible] قدم المدينة فنقضوا العهد

فی وقعة احد فامرہم عمر بالخروج من المدینة فاستمهلوا عشرة ایام وطلبوا الصلح فابی
عمر علیہم الا الجلاء فاخرجهم اللہ من المدینة لاول الحشر والاخراج حال کونکم ایہا المسلمون
ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا ای الیہود انہم مانعتہم حصونہم من اللہ فاتاہم اللہ ای عذابه
حکمه بالجلاء من حیث لم یحتسبوا ذلک وقذف ای القی اللہ فی قلوبہم الرعب حال کونہم یخربون
بیوتہم بایدیہم وایدی المؤمنین لحاجتہم الی الخشب والحجارة فحملوا اثقالہم ہذہ علی جمال
کثیرة وخرجوا منہا واستوطنوا بخیبر ثم اخرجہم عمر رض من خیبر الی الشام ہذا التفسیر الاتیة
فالاخراج من الدیار عقوبة کالقتل حیث سوی بینہما فی قوله ولو انا کتبنا علیہم ان
اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوه الا قلیل منہم والکفر یصلح داعیا الیه فکلما
وجد الکفر یترتب علیه الاخراج واول الحشر یدل علی تکرار ہذہ العقوبة وہو اجلاء
عمر رض ایاہم من خیبر الی الشام وقیل حشرہم یوم القیمة ثم دعانا الی الاعتبار فی قوله فاعتبروا
بالتأمل فی معنی النص للعمل به فیما لا نص فیه فنعتبر احوالنا باحوالہم ونحترز عن مثل ما فعلوا
توقیا عن مثل ما نزل بہم فکذلک ہہنا ای فی القیاس الشرعی نتأمل فی علة النص
فنعدیها الی الفرع لنثبت حکم النص فیه الاصول فی الاصل معلولة دفع لمن توہم انه لا یلزم
ان یکون النص معلولا حتی یعدی الی الفرع بالقیاس یعنی ان الاصل فی کل اصل من الکتاب
والسنة والاجماع ان یکون معلولا بعلة توجد فی الفرع وان کان یحتمل ان لا یکون معلولا
او یکون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فی الفرع الا انه لا ینبغی ان یکتفی بہذا القدر بل لا بد
فی ذلک من دلالة التمییز ای دلیل یدل علی ان ہذہ ہی العلة لا غیر کما یعلم فی قوله عم الحنطة بالحنطة
من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل کون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلک من قیام الدلیل
علی انه للحال شاہد ای علی ان ہذا النص فی الحال معلول مع قطع النظر عن کون الاصول فی
الاصل معلولة فقوله للحال معناه فی الحال وقوله شاہد کنی به عن کونه معلولا لانه اذا کان معلولا بعلة
جامعة کان شاہدا علی حکم الفرع الحاصل ان ہہنا ثلثة امور الاول ان الاصل فی کل نص ان یکون معلولا والثانی

ان لابد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول لقطع النظر عن تلك الاصل والثاني
ان لابد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه
الثلثة فلابد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن
وحكم ودفع فلابد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان
لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء في بحكمه داخل
على المقصور المعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان
حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال
على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على
حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم
المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي
ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا
الحكم وقصته ما روى ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي ايفاء
وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله
انك وفيت الاعرابي بثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة
فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا
على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه
غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس
اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره
كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ
القياس يقتضي فساد الصوم به دائما لما بقيناه

لقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطئ المكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا لتسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء لفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة ولاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليهما اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطي اللواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراكهما العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني و المجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال بعضهم لاحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا الصحة ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم انه لم لا يصح الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه الكون هذا التعليل تغيير للحرمة المتناهية بالكفارة

في الاصل وهو المسلم اطلاقها في الفرع عن الغاية الا ان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة
وظهار الذمي يكون موبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين
العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم

وللتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لان عذرهما دون عذره
تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر
الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطي والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس
الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو
منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطي والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطي يذكر الصوم
لكنه لقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكرهه الانسان والتجأ اليه فلم
يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعنا هما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس

ولا نظير فيه فان اكثر المسائل تتفرع على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في
الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان نقاس
على رقبة كفارة القتل ونقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس
مع وجود النص وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم
بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه
لو لم يكن النص موجودا لثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما
كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شرطا اربعة كان هذا شرطا خامسا
فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سوى انه تعدى الى الفرع

فعم وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان جواب سؤال مقدر تقديره انكم قلتم
ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا

١٩٧

بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة
الربوا في القليل والكثير وقصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا
القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن
يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر ولا يصلح
ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلابد من تاويل في احدهما فالشافعي رح ياول في المستثنى
ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي
بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين تحت الحرمة
وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن ناول في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا
الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة
والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة
والقليل غير متعرض له اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة
فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى
منه فتكون حراما الا انا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة
هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا الاحوال الكثير لا القليل فصار التغير بالنص اي
بدلالة النص حال كونه صاحبا للتعليل لا به اي بالتعليل كما ظننتم انما سقط حق الفقير
في الصورة جواب سؤال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث
قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما
كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريحا
فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى
وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب



ثم اوجب ما لا يسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي يأخذ الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية والقياس نفدها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان سد حاجة رزق الفقراء ولم يوف بعهده في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى هو مالكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفي الا بالاداء فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان يستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة وكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم تبق الا الزكوة وكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي اضافة الحكم

الحكم في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها
للضرورة حيث لم يوجد فيه النص فقيل اضيف حكم الاصل والفرع
جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع
مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك المعنى مما اشتمل عليه النص بالصيغة كاشتمال
نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال النهي عن بيع الآبق على
العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا له اي للاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك
المعنى في الفرع بتمامه فيستفاد من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة
والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة
انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا
ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما
لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما
وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي رح يعلل حرمة الربوا بها
وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب
الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فاينما
وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب الوضوء واسما
عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في هذا
المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان
مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر
وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي ما هو يفهمه كل احد
كالطواف اسؤالهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي ما هو يفهمه البعض
دون البعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي رح الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك رح

٢٠١

الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزئ ان احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبي عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة وجب الاداء والوجوب حكم شرعي او فردا او عددا الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف وجليا وخفيا والخفي وكذا الفرد والعدد نقدا وردا على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم يجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد يسمي المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرفهم سواء كان صفا او اسما او حكما على ما سياتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ويجوز في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا في النص كالطواف في سور الهرة وان يكون في غير النص لكن ثابتا به كالامثلة التي مرت الآن ثم شرع في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله لظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان تظهر اثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس او ان تظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به ثمنه فهذا الطريق الاول وحاصله ترتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين

ذلک الحکم وهو متفق علیه کاثر عین الطواف فی عین سور الهرة والثانی ان یظهر اثر عین
ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وهو الذی ذکره المصنف رح کالصغر ظهر تاثیره فی جنس حکم
النکاح وهو ولایة المال للولی فکذا فی ولایة النکاح والثالث ان یوثر جنسه فی عین
ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلوة المتکثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والصغر
تاثیرا فی عین اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه فی جنس ذلک الحکم کاسقاط الصلوة
عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثیرا فی جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الرکعتین
وهذه الاقسام کلها مقبولة وقد اطال الکلام فیها صاحب التوضیح ثم ذکر بیان الصلاح
فقال ونعنی بصلاح الوصف ملائمته وهی ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
صلعم وعن السلف بان تکون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبی عم والصحابة
والتابعون رح لا تکون نابیة عنها کتعلیلنا بالصغر فی ولایة المناکح جمع منکح بمعنی النکاح
وقیل جمع منکوحة وهو ضعیف وختلف فی علة ولایة النکاح فعند الشافعی رح هی البکارة
وعندنا هی الصغر وبینهما عموم وخصوص من وجه فالصغیرة یجوز ان تکون بکرا وان تکون
ثیبا وکذا البکر یجوز ان تکون صغیرة وان تکون بالغة فالبکر الصغیرة یولی علیها اتفاقا
والثیب البالغة لا یولی علیها اتفاقا والثیب الصغیرة یولی علیها عندنا دون الشافعی رح والبکر البالغة یولی
علیها عند الشافعی رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثیر فی ولایة النکاح لما یتصل به من العجز اذ الصغیرة عاجزة
عن التصرف فی نفسها ومالها ولا تهتدی الیه سبیلا وقد ظهر تاثیره فی ولایة المال
بالاتفاق فکذا فی ولایة النکاح فانه ای الصغر موثر فی اثبات الولایة مثل تاثیر
الطواف فی طهارة سور الهرة لما یتصل به من الضرورة والحرج فی کثرة المزاولة والمجیء فالحاصل
ان وصف الصغر الذی نقول فی ولایة النکاح موافق لوصف الطواف الذی قال به النبی عم فی
سور الهرة فی کونهما مفضیا الی الحرج والضرورة فکما ان الطواف فی الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة
السور فکذا الصغر فی النکاح صار ضرورة لازمة لولایة النکاح دون الاطراد

قوله وهو سقوط ای جنس سقوط قوله سقوط ای بالاتفاق الا القسم الآخر فانه اختلفت فیه الحنفیة ای جمع الکونه موجبا للعلیة فلن العلیة کذا قیل قوله وقد اطال الکلام الخ حیث ذکر احتمالات تاثیرات المرکبة بعضها مع بعض الامور مع بعض ان شئت الاطلاع علیها فارجع الی التوضیح قال ملائمته ای ملائمة الوصف ای هذا الوصف للحکم قال ان یکون علی موافقة العلل الخ لان اعتبار الوصف علة للحکم امر شرعی فلا یعرف الا بالشرع قوله ولا تکون اعلة هذا المجتهد قوله نابیة البنو دور شدن کذا فی المنتخب قال المناکح بفتح المیم بمعنی النکاح ونقل ان یقول المصدر لا یجمع الا اذا اریدبه الانواع

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اى ليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرة دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد ان الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا فى معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما فى وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له فى علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفى اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته لدليل التعليل بالنفى ووقع فى بعض النسخ قوله ومن جنسه لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون لنفى العلة والا على نفى الحكم كقول الشافعى رح فى النكاح اى فى عدم انعقاد النكاح لشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكلما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد فى اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامراتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير فى عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هى كونه مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط والنكاح هو ادنى درجة من المال اذ ليل ثبوته بالهزل اى كذا لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفى اى لا يقبل التعليل بالنفى فى حال من الاحوال الا فى حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من جهة آخر اذ لا وجه له كقول محمد رح فى ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت فى يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بالنفى بان علة الضمان فى هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفى الضمان ضرورة وكذا قوله المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب الخمس فى الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وقد انتفت ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفى اى مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال

فى عدم صلاحية الدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضى بان يحكم على الحال مثل ما حكم فى الماضى
وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعى رح فى المسائل كلها
كبقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذى
اوجبه ابتداء فى الزمان الماضى مبقيا له فى زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له
من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين عم لا يبعث بعده احد
ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق فى كل حكم عرف وجوبه بدليله
ووقع الشك فى زواله من غير ان يقوم دليل لبقائه وعدمه مع التأمل والاجتهاد فيه فيكون استصحاب
حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعى رح اى حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة
موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا فى الشقص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب فى ما فى يده يعنى فى السهم الآخر
الذى فى يده وبقول انه بالاعارة عنده كان القول قوله اى قول المشترى ولا تجب الشفعة
الا ببينة لان الشفيع متمسك بالاصل بان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا
لالزام الشفعة على المشترى فى الباقى وقال الشافعى رح يجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح
للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشترى جبرا وانما وضع المسئلة فى الشقص ليتحقق فيه
خلاف الشافعى رح اذ هو لا يقول بالشفعة فى الجوار وعلى هذا قلنا فى المفقود انه حى فى حق ماله فلا يقسم
ماله بين ورثته وميت فى مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا
لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة فى الفقه والاحتجاج بتعارض
الاشباه عطف على ما قبله اى ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه فى عدم صلاحية
للدليل وهو عبارة عن تنافى امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع
فيه كقول زفر رح فى عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل فى المغيا
كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام

الى الليل فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا وهذا
عمل بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر رح عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان
الشك امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث
لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان
المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله
وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف
على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في
اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم
في مس الذكر اي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا
مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو
خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول
ولم يوجد في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح
المستنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا
لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في
عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي اختلف في كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم في الكتابة
الحالة اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اي من اعتاق هذا
العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة
بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير مع ان الكتابة عندنا لا تمنع من التكفير
مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة
تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك
في فساده عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك في فساده

بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات لثلث اي ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية لا يتادى به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس بديهي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة انما لم تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان اراد انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه وان اراد انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجداني الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علّم نبيه عم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم لطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يتاتى التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل بيان حكمه الذي سيجيئ فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم هذا او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه مشروع فلا بد ههنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
وهي النسيئة ينبغي اي تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة
الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي
ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
رح لا اشتراط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما نثبته بقوله عم
لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف
وشرطت العدالة والذكورة فيها اي في شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط
والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا
بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترطه لقوله عم لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ولكنه ليس بحال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التي تانيث الابتر
والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي لاثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا
ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي
رح يجوزها عملا لقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم
فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله
الاعرابي بقوله هل علي غيرهن الخ ومن جملة ما عليل به التعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه الحكم
في ما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه
والتعليل يساويه في الوجود وجائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب
والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان كمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية
لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

والجواب ان صحتها فی نفسها لا تتوقف علی صحة تعديتها بل على وجودها فی الفرع فلا دور و

الدليل لنا ان دليل الشرع انما يكون حجة باعتبار العلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد

العمل ايضا فی المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم فی الفرع وهو معنی

التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل يعني ان اثبات سبب وشرط او حكم

ابتداء بالرأی وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه انما هو الی الشارع اما لو ثبت

سبب وشرط او حكم من نص او اجماع واردنا ان نعديه الی محل آخر فلا شك ان ذلك

فی الحكم جائز بالاتفاق اذ هو وضع القياس اما فی السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند

فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة علی الزنا فی كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة

ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام

كما هو الظاهر فمعنی كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية

فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من انواع التعليل الا التعدية الی ما لا نص فيه لما كان ذلك تارة علی

سبيل القياس الجلي و تارة علی سبيل الاستحسان وهو الدليل الذی يعارض القياس الجلي اشار الی بيانه

بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي

شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار

الی الاستحسان فبين نظير كل واحد بقوله كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبی جوازه

لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من سلم منكم فليسلم فی كيل معلوم ووزن معلوم

الی اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا ليخرز له خفا

بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم لكنا

تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال

للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتی تخرج

منها النجاسة لكنا استحسنا فی تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج فی تنجسها وطهارة سؤر

له ای بالسلم ١٢

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسور متولد منه كسور سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انه انما تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء ثم للخفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر

فقال ثم لما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سور سباع الطير كما مر آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه يعمل بما

سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه والاصل في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع اذا جاز وان الركوع ان ركع في موضع آية السجدة ينوي التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف من فعلها يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها انما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز ان يقام الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود والسجدة مقصود والسجدة مقصودة فلا ينوب احدهما عن الآخر

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غايته انه خفي نقابل الجلي بخلاف
الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر والاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الى آخره
ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا
اذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف
فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم
المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه
وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره
فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع
هذا الحكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع
والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا تحالفا ويفسخ
القاضي البيع كما كان يتحالف المورثين والى الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان يختلف الموجر والمستاجر
في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار تحالف كل احد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر
عقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني
اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فحينئذ كان القياس
من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه منكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع
شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه لم يتعلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا
غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح ولا الى الموجر
والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس
والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس
والاستحسان تكون ح فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط هي منه وذلك قدر خمسمائة آية التي الفتها وجمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث الآف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه تضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد لم يذكره قبيل هذا وحكم القياس لم يذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد لكن لا العلم بذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رح في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد وفي علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله فكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر وقدره وهذا انما يحكى ان كل مجتهد مصيب عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسب جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما عنده ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة التفسير مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل وقد يقول احدهما بتضليل الآخر لان ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين ولم يقل احدهما بتضليل الآخر الا المتعصب والعدو وذكر في الحسن الكلام

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة وان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطي فيه عاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطي له اجر والمصيب اجران قد وقعت في زمان داود وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود عم بشيء واخطأ فيه وسليمان عم بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا اتيناه حكما وعلما اي ففهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان اتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطي ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات وان اخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اي لاجل ان المجتهد يخطي ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة موثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع انه لا جلد ولا قطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد فی محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا التفسير يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان فی بيان المانع يلزم التناقض اذ ادعی تمام العلة ثم لما ورد النقض ادعی المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل فانه لا يلزم فيه التناقض فلهذا قبل وبيان ذلك فی الصائم اذا صب الماء فی حلقه بالاكراه او فی النوم لم يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك يلزم عليه الناسی فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة علی طبق رأيه فمن جوز تخصيص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعنی قوله عم تم علی صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع فسقط عنه معنی الجناية وبقی الصوم لبقاء ركنه لا للمانع مع فوات ركنه كما زعم من جوز تخصيص العلل فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا علی عدم العلة وبنی علی هذا ای علی بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهی خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا لان مع وجود صورته ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعد هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص يتحقق بتخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة ولم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الی ان جعلها باعتبار عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فی البيع فانه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدئ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لم يتم حتى يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشتری من التصرف فی المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه لان له حق الرد بالعيب فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع فی بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلی كل قسم ضرب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها علی وجه يلجئهم الی القول بالتأثير

والموثرة لنا وتدفعها الشافعية بحجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علماء المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر والتصرف فيه بتغيير لبعض القواعد وازدياد عليها ما نبين ان شاء الله تعالى الطردية فوجوه ودفعها اربعة القول بموجب العلة اي قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اي فحول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول اصوم غدا نويت لفرض رمضان فالوصف والعلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اي انما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس ونحن نقول بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان التعيين من جانب العباد بقصد التعيين ومن جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كون وقتها صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعي عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهي اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اي لا نسلم ان هذا الوصف الذي تدعيه وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده اي لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشافعي في اثبات الولاية على البكر البالغة انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح

لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فليسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون هو سنة دون التثليث او في النسبة الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية ونسا الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وصلة المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عنها في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية الا انه غير ان في النية اذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون فرضا في الوضوء ايضا لكنه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه تطهير ولا تفرض النية فيه فلا بد من ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب تطهير حقيقة لازالة النجس

وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة للنجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم
فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول من
السبيلين ولكن لما كان المني يحل اجزاء جسده وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان
اكثر خروجا ففي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم اقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول
البدن في الحدود ووقوع الآثام منها فما للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
اما نجاسة البدن فازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ما ثبت في نفسه غير
مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه
تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ظهور اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب فقلنا في الخارج من غير السبيلين
نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او
جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا
على سؤر الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عم انها من الطوافين
عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان
فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا
لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا
واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة فيجب
دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتي وليس
انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع
يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما نقول في الخارج من
غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه على هذا التعليل النقض من جانب الشافعي رح

ما اذا لم يسيل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اي ندفع هذا النقض بالطريق الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا ازالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان في العرق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن يقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيه اي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وههنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد الخروج ولو يرد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله نيرد عليه ما اذا لم يسيل يعني لو يرد علينا من جانب الشافعي رح في المثال المذكور بطريق النقض ايراد ان الاول فمعناه بطريقين الثاني صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن ليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت في صورة سلس البول فكذا هذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوي البول المقيس عليه فصار مجموع انواع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان نوع هي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة

ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة فتخلل في الدليل لكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها مناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلب القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف في القياس علة فحينئذ يحتمل القلب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو الواقع حكم شرعي عندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان فالكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا فعارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف ما يدعيه المعلل الذي هو خصمهم وفيها مناقضة لدليله بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد عليه القلب في المآل فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب لا يرد لكن هذا المخلص لا ينفع ههنا لعدم المساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شرط والجلد ليس كذلك كما نقول لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع او لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة فيمكن ان يستدل بكل منهما على الآخر ولا ضير فيه الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلبته فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف ما ادعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان في المغالطات العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن التعيين بعد تعينه كصوم القضاء يحتاج الى التعيين بعد فقط لا انه لا اثر فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى التعيين بعد التعين لكن الرمضان لما كان متعينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين بعده وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى التعيين بعده وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسدت لا يمضى فيها من غير افساد الطهر الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب المضي والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الحكم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى هذا عكسا اي يسمى منهما بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول كما نقول ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سيأتي لان بالطرد ينعكس اي وبما يطرد وعلى هذا لما كان رد الشيء على خلاف سننه الاول كان خلافيا اي كقلب تشبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وتسمى هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير وهي نوع على حدة ومنها المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في الفرع وذلك خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضده لذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منها

بان يجي كير علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان نظيره ما اذ قال الشافعي رح المسح ركن في

الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الراس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير

وهذا هو القسم الثاني ههنا ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء

فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود لكن الشكل ان هذا

المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد

التعيين ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي زيادة هي تغيير وقد بينه

بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير و

قيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث

وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا

خطاء فاحش نشا من تحريف الواو الى او فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة فيولى عليها في

الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال

اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة

وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى يعم العاصبات

ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره

ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارض

اصحاب الشافعي رح قالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا

يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير

هو قوله وجب ان يستوي فيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى

يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت

الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه تحصيل الملك ابتداء

فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه اي في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله بذلك الحكم اي لم يتعرض لنفس الحكم على

۴۲۱

بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي للاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح

المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج

الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش

فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه

المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا اثبت من الثاني ينتفي

عن الاول بالعدم لتصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد

والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فهو اولى من الغائب فيظهر

فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح

يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة المعارضة

في علة المقيس عليه بان يقول عندي دليل يدل على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع

وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول

كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة

فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او تتعدى الى فرع

مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة

والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار

وهو معدوم في الجص ان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه هو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى

الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله لو عارض السائل في المسئلة المذكورة بان العلة في

الاصل هو الطعم لم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام

كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فان لم

يكن في صفته متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة

لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه لانها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل

اي في اصل وضعه وجوهره ولكن بذكره على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول

فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باعتبار معناه و
معنا لمتماتذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في علة الاصل هي المسماة بالمفارقة عندهم
لانه اي السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى
السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام
بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيئته معا مثاله ما قال الشارح في
اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق
المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز منا المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس فهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل
الا ان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال انكان
مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان يورده على
سبيل الممانعة فيقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيجوز فسخه
لا الابطال وانت في الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك

لما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اي ترجيح
احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان ثبت للمجيب الترجيح صار منقطعا واتى ثانيا لانه للسائل
ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس واما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها وهو عبارة عن
فضل احد المثلين على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين الا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله
وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون من صفات الذات غير قائم بنفسه ولهذا
يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق لا يترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس آخر
بقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصير في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بحديث
ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيدها وانما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان

مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر
الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة
ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يده رجل والآخر حز رقبته كان القاتل هو الحاز
اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع
بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة
بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه
وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسئلة في الشقص لانه كان حكم الجوار عندنا
كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر ان يكون بقوة الاثر
كالاستحسان في معارضة القياس الاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة
والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر
وهو امر منضبط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى او بقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون
وصفا الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين النية فيه كصوم القضاء
لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعين الذي اوردناه
فقد تعدى الى الودائع والغصوب والمبيع في البيع الفاسد اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد
المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة لا يشترط التعيين الذي هو من حيث كونه وديعة
او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يتم لو كان تعليل الخصم لمجرد الفرضية

اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسئلة الوديعة والمغصوب والبيع

الفاسد بكثرة اصوله اى اذا شهد لقياس اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول ترجح على الاول

والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية وكثرة اوجه الشبه للشئ فان هذه كلها

فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا فى مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة

والتيمم بخلاف قول الشافعى انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس

اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فى مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا

يكون مسحا فيسن تكراره كالغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعى رح انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى

قولنا اليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان

يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان

فى الذات احق منه فى الحال اى من الرجحان الحاصل فى الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها فى

الوجود والظهور للتابع فى مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشى تفريع على القاعدة المذكورة

وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن

قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغى ان ياخذها

المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشى كانا من الغاصب ينبغى ان ياخذها الغاصب ويضمن

القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة

من وجه فحق المالك فى العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب فى الصنعة ثابت من كل وجه فكان

الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر فى ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة

اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعى رح اشار اليه المص بقوله وقال الشافعى رح صاحب الاصل

وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعى رح على ظاهر

وجربنا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح لغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عندنا التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع في بحث انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه اي اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على التقسيم من كلام البعض كانت غاية ان تلجئ الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع بالا انه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ فينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او العجز للمكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل ايضا بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد اذ استحق العبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

بالعلة المذكورة ولقولنا في العقد الا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك جاز فسخه
الا ان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى
اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم آخر وعلة
اخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع التكفير بل
المانع نقصان الرق فيقول المعلل هذا عقد معاوضة بين العباد كسائر العقود فيجب ان لا يوجب نقصانا
في الرق مثله فهذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال هذه الوجوه صحيحة الا الرابع
الانتقال انما جوز لئلا يكون مقال البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع لان العلل غير متناهية في نفس الامر
فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على ذلك ان ابراهيم عليه السلام
قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم عليه السلام ربي الذي يحيي ويميت
قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عليه السلام لاثبات الاله الى علة اخرى وقال
فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله و
محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة لكن لم يفهم اللعين مراده بما
فمراد الخليل ان يقول ان الله يحيي باحياء واماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت اي تقبض الروح
من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه عن الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا
يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لئلا ينقطع مجلس المناظرة بغير فوز
بالحجة ثم لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت
فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول
شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة
والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا انما هو للتعدية
لو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به

الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها
ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف
والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف
من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل
وقد مضى ذكرها في مبحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم
به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو التقسيم القديم عن
مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق
الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة
وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس لسلامة انسابهم وانما ينسب الى الله تعظيما والا فالله تعالى متعال
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك
والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء
هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف لكن حق الله غالب حتى
لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي رح حق العبد فيه غالب فينعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب كالقصاص فان فيه حق الله باخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو
غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم
والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة
اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منهما
هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية وقيل
الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة تلوها لانها حق في المال

قوله من الدية اي الواجبة على القاتل قوله ونحوه كالطلاق قوله لا المذكور عن قريب اي حق العباد قال التصديق اي بالقلب لا الاقرار اي باللسان قال

مستبدا الاستبداد تنها كاري بي استاد و منفرد بكاري شدن كذا في المنتخب قال عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار جميعا قال في حق احكام الدنيا

فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما منها اصول

لواحق ومنها الزوائد وهي النوافل العبادات ومنها عقوبات كاملة في كونها اجزية كالحدود وهي

حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث فان

العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه هذا قاصر ولهذا لا يجري في الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة

والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى

العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها

المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا شرط لها الاغناء ولكن فيها

معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين لانه لما انهم بالنفقة

والولاية وجب ان يهتم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض

التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لا يترك الارض منه واحالها بيد آخر ولكن فيها معنى العبادة من حيث

يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة

كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استردها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى

العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم ثم حق قائم

بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه بل استيفاؤه لله تعالى اصل نفسه

وتولى اخذه وقسمته من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي

ان يكون المصابات وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسها للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا

المعادن فانها اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى لكن الله تعالى احل

للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق للعباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من

الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي حقوق الله تعالى وحقوق العباد المذكور عن قريب

تنقسم الى اصل وخلف ليقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق

والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا

بان لقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام جعل الاقرار مقام مجموع التصديق
والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير
الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية
اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى
دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير
لكن البعض مرتب على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا
الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت له اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي
رح ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان مكتوبتان
بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء
والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فنقل
الى التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين الموثرين لان
الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتنبني عليه اي على هذا الاختلاف
المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء
لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر ايهما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رح
لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة
لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اي شرط كونه خلفا عدم
الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل او لا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل
الوجود فلا يصلح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصلح الخلف ايضا وتظهر هذه اي ثمرة
احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور
البر الذي هو الاصل فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء
يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل في تحقيق الاحكام
فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه
الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف الى العلة ولا وجوده كما يضاف
الى الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة
لكن تتخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب
والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا كما سيأتي كدلالة انسان على مال انسان او نفسه
ليسرقه او ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة
له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل
السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل شيء يفعله المدلول البتة بل العقل بنفسه يوقفه
على تركه مع الدلالة وان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صار سببا محضا لا علة وعلى هذا
فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه صار سببا محضا لكن افتى
المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه اما المحرم الدال على صيد فانما
ضمن جنايته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه فصار بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا
للحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب
الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة هذا
هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها
فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تتلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو
علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان
احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل كالدية
والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص بين ما بينه

بان يقول والله لا فعلن كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت
حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب انما كان سببا مجازا لان اليمين عقدت
للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله او الى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث و
بدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا
مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي اليمين بالله المعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال
ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في وجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو
بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط
الذي في مذهب الشافعي والتفريط الذي في مذهب زفر رح ثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح هي في تنجيز
بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد
دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد في قوله انت طالق وقت التعليق
الا مجازا محضا ليس له ثبوت الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى اليمين ببقائه ومحله الحل وهي موجودة
فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان في قوله انت طالق
وقت التعليق موجودا مجاز يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى
قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان ثمرة ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل
بطل والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان
الى القيمة امر محتمل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين
ولو لم يكن لها ثبوت لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في حال التعليق شبيه بالتنجيز في اقتضاء المحل فعند فوات المحل يبطل
زفر رح لم ينتبه لهذا التدقيق وقاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان
قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلا جرم انه انتهاء في
المسألتين فيلزم اولى بان يقع الطلاق ح فاجاب عنه المص بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان

٢٣١

ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو
علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بالشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة
السابقة عليه يعني شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع
الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد
قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل والايجاب المضاف
سبب للحال مقابل للايجاب المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب
للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يسمى سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون
هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق
والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب
الحقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة فيبقى
الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء بلا واسطة ولو
احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد
وهي سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة
للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بان يثبت
الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء كان احد ان علة كاملة تامة والا
فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى و
حكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون
حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون
اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف ولكن المصنف لم يذكر ما هو
لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة في معنى الاسباب ووصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام

اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك
اي الخالي عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وهو
مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط وهو الذي اخل فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت
طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة
حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين
بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متأخر الى اسقاط الخيار
والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما
لتأخره الى زمان مضاف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما لانه
لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان
وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى آخر الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان
حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل فهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا
للملك فلا يكون علة حكما والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب وهو تفسير لما قبله وذكر المصنف ثلثة
امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الوسط كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه
علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب ويكون
انه في حكم العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا

فی الحجر لا حکما لان الحجر لا یثبت الا اذا اتصل به الموت تندا و التزکیة عند ابی حنیفة رح فانه علة للشهادة وهی علة للرجم فتکون علة العلة کشراء القریب فلو رجع المزکون لعد الرجم یضمنون الدیة عنده وعندهما لا یضمنون لانهم اثنوا علی الشهود خیرا و التعلق لا یمجاب الحد فصار کما لو اثنوا علی المشهود علیه خیرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فکذا هذا و ربما یقال انه علة معنی لا اسما و لا حکما للرجم فیکون مثال القسم ترکه المصرح ثم قال کذا کل ما هو علة العلة فی کونها مشابهة للاسباب فهی ذو جهتین و لذا ذکرها فی السبب و العلة جمیعا و الخامس وصف له شبهة العلل کاحد وصفی العلة التی لها ترکیبت من وصفین کالقدر و الجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما و معنی و حکما و کل واحد منهما وحده له شبهة العلل لیس بسبب محض غیر مؤثر فی المعلول الا کان الجزء الآخر هو العلة لا المجموع و ربما یقال انه علة معنی لا اسما و لا حکما فیکون مثالا ثانیا للقسم ترکه المصرح و لکن بقی قسم آخر ترکه المصرح بلا ذکر فی البین و هو علة حکما لا اسما و لا معنی و ربما یقال انه داخل فی قسم الشرط الذی فی حکم العلل کحفر البئر و شق الزق و السادس علة معنی و حکما لا اسما کآخر وصفی العلة فانه هو المؤثر فی الحکم و عنده یوجد الحکم و لکنه لیس بموضوع للحکم بل الموضوع هو المجموع و ذلک کالقرابة و الملک فان المجموع علة موضوعة للعتق لکن المؤثر هو الجزء الاخیر فان کان الملک جزءا اخیرا بان اشتری قریبه المحرم یکون هو المؤثر و ان کانت القرابة جزءا اخیرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه یکون هو المؤثر و المقابل له و هو الوصف الاول یکون علة معنی لا اسما و لا حکما کما نقلنا و السابع علة اسما و حکما لا معنی کالسفر و النوم للرخصة و الحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف الیه فی الشرع القصر رخصة للسفر و حکما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنی لان المؤثر فی ثبوتها المشقة لا السفر بل المشقة و هی تقدیریة و کذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث یضاف الیه و حکما لان الحدث یثبت عنده لا معنی لانه لیس بمؤثر فیه و انما المؤثر خروج النجس و لکن لما کان الاطلاع علی حقیقته متعذرا و کان النوم المخصوص سببا للخروج غالبا اقیم مقامه و دار الحکم علیه الآن تمت اقسام العلة و قد علمت ما فی بیانها من المسامحات الکاتبة من فخر الاسلام و الخلف توابع له ثم لعول المصرح و لیس من صفة العلة الحقیقیة تقدمها علی الحکم بل الواجب قرانهما معا کالاستطاعة مع الفعل و هذا هو حکم القسم الاول الذی کان علة اسما و معنی و حکما فانها العلة الحقیقیة المعتبرة التی تقارن الفعل و لا

وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية فى حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا
ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم
واما الاستطاعة فهى مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية او عقلية وهى اما تمثيل او نظير والتى تتقدم
على الفعل بمعنى سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعى وقد يقام السبب الداعى والدليل
مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب لم يميز فى اقسامه الآتية بين الداعى والدليل
فربما اتفق فيها حال الداعى وربما اتفق فيها حال الدليل على ما تعلم وذلك اى قيام الداعى والدليل
اما لدفع الضرورة والعجز كما فى الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب
لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره لما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف
عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك اليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل الحدوث دليلا
على المشغول بالحمل البتة وان كان فى بعض المواضع يتعين بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او اشتراه
من بيد محرمها ونحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين حكم بوجوب الاستبراء فى كل ما وجد حدوث الملك واليد
اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول فى حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول
فى ثبوت النسب فههنا اقيم الداعى مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داعى الدخول وللاحتياط كما فى
تحريم الدواعى الى الوطى من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطى فى الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام
والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعى مقام المدعو او لدفع الحرج كما فى السفر
والطهر هذا مثال لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل دالا عليها وان لم
يكن ثمة مشقة اصلا فيدار امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر
عن المشقة وان كان الباعث عليه فى نفس الامر هو المشقة وكهذا الطهر الخالى عن الجماع دليل على الحاجة
الى الوطى وان لم تكن له حاجة اليه فى القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة فى حق مشروعية الطلاق فيه لان
الطلاق لم يشرع الا فى زمان كان محتاجا الى الوطى فيه ولهذا لم يشرع فى وقت الحيض والطهر الذى
وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان فى الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى الحرج

يمكن فيه الكسع ووقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال الاشخاص والفرق بين
السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير ما في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فيكون فائدته العلم
بالمدلول لا غير ومن جملة امثلته اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول
الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا باخبارها
لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون
الوجوب احترز به عن العلة وينبغي ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا قيل وهو بالاستقراء
الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه كوجوب الضمان على
صاحب حفر البئر في الطريق فانه شرط للتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل والسيلان
طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البئر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط
والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان ان حفر في غير ملكه واما ان
حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البئر فلا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان
ما فيه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي خلقي للشيء
فيضاف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا للتلف فيه والنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم
الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون
ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البئر فانه
في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه
منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا
لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو
مؤخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد
عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم منه ان يأبق
كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة
العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر لان اعتراض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى
السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما
لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع
الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند
وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك ووجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك
انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم
تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما
يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه
والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا
هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام
ثم انهم بينوا ضابطة ليعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته
كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن
معنى الشرط قط او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ
هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب ليصلح دلالة على الشرط

فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده ولو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به بثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان ثم ان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان

علامة لا تصلح للخلافة وبين سابقا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي بالزنا صالحة
للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان
متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه هو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون
بدون العقل فلذا بدأ بذكر العقل فقال **فصل في بيان الاهلية** والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ
لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح قد مر تفسيره في السنة انه خلق متفاوت فاكثرهم عقلا الانبياء والاولياء
ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي
الف منهم بواحد وكم من صغير يتخرج بعقله بالعجز عنه الكبير لكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل
واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع اذا جاء السمع فله العبرة دون
العقل فلا يفهم حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي
رح واحتجوا بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة
لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للفسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل
رؤية الله تع وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم
عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين كان يقول بالعقل قبل الوحي لانه قال
اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف
بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا
مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح ايضا وح لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج
وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة
ما ذكره المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان معذورا اذ لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال واذا اعانه الله تعالى بالتجربة

واهمله ليدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف

وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى يهلك واعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب هو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزء من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي وانما كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون الاداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه يعني ان ما كان عقوبة هنا القصاص او جزاء كحرمان الميراث بالقتل لا يجب عليه وكذا ما كان حقوق الله تعالى

تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما اذ المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعدادهما
فيحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال
والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتني عليهما اعني على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى
انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف
ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية
القاصرة ووجوبه على الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المص اليها على الترتيب
فقال فحقوق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان يجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو
القسم الاول انما قلنا بصحته لان عليا رض افتخر بذلك فقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما
ما بلغت اوان حلمي وعند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا
بلا لزوم اداء لانه لو لم يصف الصبي الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

٢٤١

امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه
ولا يجب جناية شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر
محض انما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وهو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان و
قبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة وضمان
فان شرع فيها لا يجب اتمامه والمضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا
لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير
حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي مباشرة الصبي من
غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق
والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من
غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي يقع اذا دعت اليه الحاجة فانه اذا
اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح اذا كان مجبوبا فخاصمته
امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند
الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس من قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر
كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان
خاسرا كان ضررا والثمن هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأي الولي حتى يترجح جهة النفع
فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة
رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش
مع الولي فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل منفعة
يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما
باسلام ابويه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية

فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغني عن المال بعد الموت وعند نا هي باطلة لانها ضرر محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين في ذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين الابوين وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس له ذلك بل يضم الابن عند الاب ليتادب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير النبي عم له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق الاختيار الانفع له لما فرغ عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال الامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت بعده ما يأتي المكتسب الذي هو ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه اذا عرفت هذا فالآن نذكر انواع السماوي فنقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في ولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي فعند ذلك يعرض عليه اذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا والا بيانا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر ولا تحرز لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وعذره فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث

منها وجرّ بان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء
الايمان فلو لم يقرّ في وان الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع
عنه العهدة اي خلّص للامر الكلي في باب الصغر ومقال احكاما لا تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى
الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة وله ما لا عهدة فيه جاز من الصبي
ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مرّ هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث
بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن
ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي فاورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث
بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل
لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة
تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه فتسقط به العبادات
المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق
ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات
كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جنّ اما في الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل
تمام يوم وليلة في الصلاة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل
الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه
ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بيّن ضابطة بالحرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد
في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوة
ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جنّ قبل الزوال ثم افاق في
اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد عليه القضاء
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم

باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية
وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق
في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها تدخل
حد التكرار بما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج
في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل
على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه
ولو كله ببيع مال غيره او اعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق
امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم
المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان
ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او
او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم
وعصمته لم تنزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب
جزاء للافعال ومن المحال وهو موقوف على كمال العقل ووضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه
العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي
على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل
ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم
والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذ به بل يلزم القضاء
لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم بميل النفس
بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا ولا تقصير منه وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا تنفر الطبع عنه وتتغير حاله

فتكثر الغفلة بخلاف التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيلتحق بالنسيان فيعفى بالم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوٰة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك لان حالة الصلوٰة وهيئتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب والا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدى والا يقضى وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوٰة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختياره وكذا اذا تكلم في الصلوٰة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوٰة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت قوة لضعف القوى لا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا الا اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يحتمل الامتداد ولما كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم فيجب قضاء الصلوٰة وان امتد يلحق بالجنون فيسقط الاداء كما في الصلوٰة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوٰة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بيّنا في الجنون فعند الشارح اذا اغمي عليه ست صلوٰة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوٰة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوٰة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق يجب عليه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوٰة اولى ان يندر استغراقه الحول والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع عاجز لا يقدر على التصرفات

وان كان بحسب الحس اقوى من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى
فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا تثبت ابتداء الا على الكفار
ثم بعد ذلك ان اسلم يبقى عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه الا بالعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر
ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يبقى الخراج على حاله ولا يتغير واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار
من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة
للتملك والابتذال اي بسبب الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خرقة
القصاب التي يمسح بها وسخ يده وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف
العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا
وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف
الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذي
هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية مثل الشهادة
والقضاء ونحوهما وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى لان الاعتاق اثبات
العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل
فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض
فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق و
في بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل ثم قال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك
وهو متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما هو حقه
وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق او العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك
يزول الرق ضمنا ويثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق
ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيحال كونه مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية
سمة العجز وقيل من حيث انه لم يجز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية

حتى لا يملك العبد المكاتب التسري اي الاخذ بالكنية وهي الامة التي يوطئها واعدو بها للوطى وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صاحب احق بمكاسبه فيتوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى لا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا ينافي مالكيته غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين بالعتق ولم يكاتب لا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان للحر ان تحل له اربع نسوة وللرقيق نصف ذلك وان الرق لا يوجب عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل دمه معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان بحيث يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بداره اي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر لانه في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذا قد وجدت المساواة

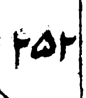
فی المعنی الا الذی تبنی علیه القصاص الکرامات الاخر صفة زائدة فی الحر لا یتعلق بها القصاص کما یجر فالک فیما بین الذکر والانثی
وان کان ینقص بل هما من ام الذکر وعند الشافعی رح لا یقتل الحر بالعبد لعدم اهلیة الکرامات الانسانیة فامتنع
القصاص لعدم المساواة وصح امان الماذون عطف علی قوله تقتیل ای صح لاجل کون العبد مثل
الحر فی العصمة صح امان الماذون بالقتال لا الماذون فی التجارة للکفار لانه لما اذنه المولی بالقتال
صار شریکا فی الغنیمة فالامان تصرف فی حق نفسه بقصد الغنم یکون فی حق غیره ضمناه وانما قید بالماذون
لان فی امان المحجور خلافا فعند ابی حنیفة رح لا یصح لانه لا حق له فی الجهاد حتی یکون مسقطا حق نفسه
محمد والشافعی رح یصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدین فعله فیه یکون مصلحة للمسلمین کاقراره
بالحدود والقصاص ای صح اقرار العبد الماذون بما یوجب الحدود والقصاص انکان یشترک
فیه المحجور ایضا لان اقراره یصیر بلا قیاس لنفسه الذی هو الدم وانکان تلاف مالیة المولی بطریق
الضمن وبالسرقة المستهلکة والقائمة فیجب القطع فی المستهلکة ولا ضمان علیه لانه لا یجتمع مع القطع ویرد
المال فی القائمة الی المسروق منه ویقطع وهذا کله فی الماذون وفی المحجور اختلاف ای ان اقر العبد
المحجور بالسرقة فانکان المال هالکا قطع ولا ضمان وانکان قائما فان صدقه المولی قطع ویرد
وان کذبه المولی ففیه اختلاف فعند ابی حنیفة رح یقطع ویرد وعند ابی یوسف رح یقطع ولا یرد
ولکن یضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا یقطع ولا یرد بل یضمن المال بعد الاعتاق وذلک
الکل فی کتب الفقه والمرض عطف علی ما قبله وهو حالة للبدن یزول بها اعتدال الطبیعة
وانه لا ینافی اهلیة الحکم والعبارة ای یکون اهلا لوجوب الحکم وللتعبیر عن المقاصد بالعبارة حتی صح نکاحه
طلاقه وسائر ما یتعلق بالعبارة ولکنه لما کان سبب الموت فانه ای الحال ان الموت عجز خالص کان
المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات علیه بالقدرة الممکنة فیصلی قاعدا ان لم یقدر علی القیام
ومستلقیا ان لم یقدر علی القعود ولما کان الموت علة الخلافة ای خلافة الوارث والغرماء فی ماله
کان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغریم بماله فیکون من اسباب الحجر بقدر ما یتعلق صیانة الحق ای حق الغریم
والوارث ویکون المرض یحجر المریض بقدر الدین الذی هو حق الغریم وبقدر الثلثین الذی هو حق الوارث ولکن لا مطلقا

بل اذا اتصل بالموت ويموت من في ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا ولكن يكون مستندا الى اول المرض لانه عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة للحق اي انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال فلا يمنع صحة هذا التصرف في الحال ضررا جائز فينبغي ان يصح ح ثم ينقض ان احتيج اليه الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا في قيمته للغرماء والورثة واما اذا كان في المال فاضل الدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ في الحال اذا وقع على حق غريم او وارث وينقض ذلك بجواز اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون الرقبة اذ في الرقبة بقي حق الراهن وصحة الاعتاق تبتني عليه والحيض والنفاس معطوف على ما قبله وكر بعد المرض الى قضاء النهاية من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء وكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص فقد قرر هنا ان لا تؤدى الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاراد ان يفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يعد الى القضاء ثم لا حرج في قضائه اي قضاء صوم عشرة ايام بل في صوم عشرة ايام لا حرج فيه لان النص ان يستوعب النفاس شهرا كاملا نادر لا ينافي طرد احكام الشرع العقل لا حرج اي قضاء صوم شهر واحد لكونه شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء صلوة عشرة ايام حرجا

قال يحيى بن معين احد عشر اسمه دينار ١٢

مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا النفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية
فانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة
اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي
رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم
في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته هذا
هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير فاشار
الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون
يتعلق به حق المرتهن والمستأجر يتعلق به حق المستأجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق
بها حق المودع فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم
على الغير بالارث والورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اي الى الذمة مال او ما يؤكده الذمة
وهو ذمة الكفيل يعني بالمال تركه او لا كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالبه احد لاجله
وانما يأخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق الكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من
حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه بخلاف ما اذا تبرع لقضاء دينه انسان بدون
الكفالة فانه صحيح وعندهما تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولهذا
لو حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم
تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله
والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت
مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن لا يؤخذ الكفيل به في الحال لان الاصيل وهو العبد المحجور غير
مطالب به في الحال لحجر والمانع في حقه وزوال في حق الكفيل ثم اشار الى الثاني بقوله وان كان له

الى المشروع حقا للميت لبقي له ما تقضى به الحاجة ولذلك تقدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى
من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها اشد لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه
من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق
الخلافة عنه نظرا له لان روحه تشتفي بنفع اقاربه ثم لعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش بالدعاء والصدقة
له فيصرف الى من يتصل نسبا اي قرابة وسببا اي زوجية او دينا بلا نسب وسبب يعني يوضع
في بيت المال لتقضى به حوائج المسلمين ولهذا اي لان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت
المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي بدل الكتابة الى ورثته
لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اي مال واف لبدل الكتابة
وبقي المولى حيا يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا
لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من اجزاء حيوته انما
قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغي الا ان يرد اولاده ان يسعوا الوفاء ويؤدوه الى المولى قلنا مستوف
على قول العتيقيت ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك النكاح في العدة وانما الك
هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية
المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها قال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها
لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها لو مت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته
كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة يعني يبقى للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة
كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام ومرفوع مبتدأ وخبره انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما
يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو تشفي الصدر للاولياء بدفع شر
القاتل وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
لانه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق كما يجب لسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته
فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث



وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار النفس الموجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان
القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا
ان الغرض درك ثأرهم ولكن لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزي يثبت لكل واحد على سبيل الكمال
كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو عفا في الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان احد الكبيرين
غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفي للاحتمال عفو الغائب اجم واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ
نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة
عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب اي في باب القصاص لا حد حتى يحتج به وعندهما لما كان موروثا
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها
واذا انقلب اي القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى ديونه
منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن
القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ويجب القصاص
للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من قاتل الزوج والزوج من قاتل المرأة لكن عنده ابتداء وعندهما بطريق
الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية
لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه عليه السلام امر بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها
اشيم ولان الميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب
للغير عليه من الحقوق والمظالم والملقاة من ثواب او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت
في القبر ويدركه كالحي واذا فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله
ومكتسب عطف على قوله سماوي وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهي انواع الاول الجهل الذي
هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان
ولانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم صار ترك الاكتساب بالجهل اختياره وهو انواع جهل باطل

لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر لبعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا
يصلح عذرا في الآخرة وان كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل
صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية
والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان اما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه
بعد التوبة بحكم كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح
في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بفتوى ببيع امهات الاولاد لا
جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله وهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عليه السلام لامراة ولدت من سيدها هي معتقة عن دبر منه
والجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كلامه على نحو ما قال اسلافنا وان كنا
لم نجترئ عليه الثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة انه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم الصائم اذا افطر بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة
لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله
تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في
موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن
انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده فانها تحل له بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه
فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا

بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لولم يصل لم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاءهما
لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع
لا يكون عذرا اذ بما يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام
ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكت عن
طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بانها
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او مسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق
ولعلها لم تخبر بانه لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل
البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد فصح النكاح
ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما
بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام المانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل
وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة
والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة
الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء
مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين من المتاخرين وشرب المكره والمضطر
اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني يجعل مانعا من صحة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم
كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال
السكر فهو المطلوب لانه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى

...منها الذي من ماء العطب اذا اشتد وقذف بالزبد ونحوه كنقيع الزبيب هي الني من ماء الزبيب بشرط ان يقذف بالزبد بعد الغليان كذا في

اذا سکرتم فلا تقربوا الصلوة کقولک للعاقل اذا جننت فلا تفعل کذا وہو اضافة الخطاب الی حال

سکره فلا یجوز وتلزمه احکام الشرع وتصح عباراته فی الطلاق والعتاق والبیع والشراء والاقاریر

زجرا له عن ارتکاب المنہی عنه تنبیها له علی ان مثل ہذا السکر المحرم لا یکون عذرا فی ابطال احکام الشرع الا الردة

والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السکران وتکلم بکلمة الکفر لا یحکم بکفره لان الردة عبارة عن تبدل

الاعتقاد وہو غیر معتقد لما یقوله وکذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله کشرب الخمر والزنا لا یحد لان

الرجوع عنه صحیح والسکر دلیل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحدود الغیر الخالصة لله کالقذف والقصاص

فانه لا یصح الرجوع اذ صاحب الحق یکذبه فیؤخذ بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنی فی حال سکره وثبت

من غیر اقرار فیه فانه یحد صاحیا والہزل عطف علی ما قبله وہو ان یراد بالشیء ما لم یوضع له ولا ما یصلح له اللفظ

استعارة یعنی لا یکون اللفظ محمولا لا علی معناه الحقیقی والمجازی بل یکون لعبا محضا ولکن العبارة لا تحتمل

عن تحمل الا ان یقال ما لا یصلح له باعتبار کلمة لا لیکون معطوفا علی قوله ما لم یوضع له لکن یقال لما

حذفت کلمة ما لیکون معطوفا علی قوله لم یوضع له وہو ضد الجد وہو ان یراد بالشیء ما وضع له او ما یصلح له اللفظ

استعارة وانه ینافی اختیار الحکم والرضا به لا ینافی الرضاء بالمباشرة یعنی ان الہازل لا یختار الحکم ولا یرضی

به لکنه یرضی بمباشرة السبب اذ التلفظ انما ہو عن رضا واختیار صحیح لکنه غیر قاصد ولا راض للحکم فصار الہزل

بمعنی خیار الشرط ابدا فی البیع لعدم الرضا بحکم البیع لا لعدم الرضا بنفس البیع لکن بینہما فرق من حیث

ان الہزل یفسد البیع وخیار الشرط لا یفسده وشرطه ای شرط الہزل ان یکون صریحا مشروطا باللسان

بان یذکر العاقدان قبل العقد انہما یہزلان فی العقد ولا یثبت ذلک بدلالة الحال فقط الا انه لم یشترط

ذکره فی العقد بخلاف خیار الشرط لان غرضہما من البیع ہازلا ان یعتقد الناس ذلک بیعا ولیس

ببیع فی الحقیقة وہذا لا یحصل بذکره فی العقد واما خیار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البیع

بات بل معلقا بالخیار وذلک انما یحصل بذکره فی عین العقد والتلجیة کالہزل فی انہا تنافی الاہلیة وہی فی

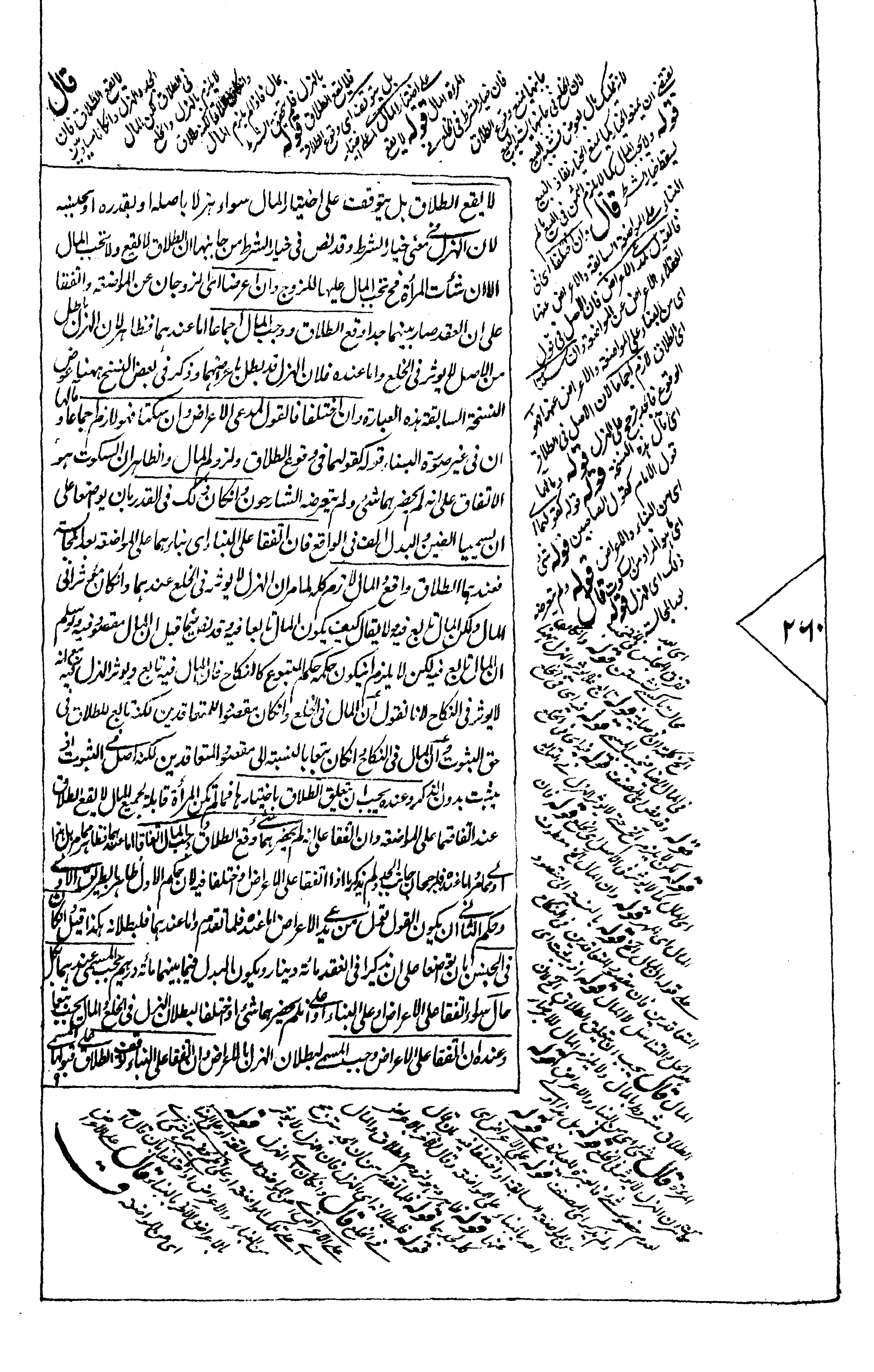
اللغة ماخوذة من الالجاء ای الاضطرار وحاصلہا ان یلجأ شیء الی ان یاتی امرا باطنا بخلاف ظاہره فیظہر

الخلق انہما یعقدان البیع بینہما لاجل مصلحة عمت الیه ولم یکن فی الواقع بینہما بیع مثل الہزل اعم منہا ولکن الحکم

فيهما سواء في انه لاينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر
ليظهر العقد بحضور الناس ولاعقد بينهما في الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لايخلو
عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع
اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولايكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرقا عن
المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع لانه يوجب
الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لاينفذ
كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا
على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل
باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالي
الذهن عنه او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابوحنيفة رح صحة الايجاب
اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها مالم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا
خالي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الاصل وفي صورة الاختلاف
يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع ان كان ذلك في القدر
بان يقولا ان البيع مبنيا بيننا تام ولكن نتواضع في القدر ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان
وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما
لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة وجب الالف
الذي هو باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الفا بناء على ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا على البناء
على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول الالف الآخر الذي هو غير داخل في البيع شرطا لقبول الآخر فيفسد البيع بمنزلة

ما لو جمع بين حر وعبد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضهما من ذكر الالف الآخر لا
هو المقابلة بالمبيع فكان فيه كره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفة رح ايضا وان كان
ذلك في الجنس بان يواضعا على ان العقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة دراهم
فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رح وجه
الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالفين و
في الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا
وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب من جهة العبد فلا يفسد
البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لعدم المسمى لوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسده
فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك
صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان
يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك
والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها
او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور
المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن
القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء
البضع فان هزلا باصله بان يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء
اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يجعلا علانية بالفين ويكون المهر
في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا

على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل
والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم
يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع لا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد
ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن
ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية
الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح الخ فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر
مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن غير مقصود فيه فيكون لتصحيحه ايضا مقصودا
فيرجح جانب التسمية على الهزل وان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب
مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب وما كان مهرا في
الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى
واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه
يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع ان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فالمال مقصود في كل احد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان تواضعا
على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها
ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط
ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط
فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم
الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده



لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا تجب المال الا ان شائت المرأة فح تجب المال عليها للزوج وان اعرضا اى الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل اطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض ما في النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا او ان في غير صورة البناء فذلك كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرضه الشارحون وان كان في تلك في القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اى بنائهما على المواضعة بعد المجلس فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه لا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نصوا قبل ان المال مقصود فيه ويسلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ لا يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان تعليق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر وكذا اما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكرا اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء فعلى ما مر توقف الطلاق على قبولها المسمى

للنقض الشرط في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقت المواضعة وقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان
اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل هذا كله في الانشاءات واما الكلام في الاخبار فالهزل
في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان تواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار
وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان تواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن
بينهما اقرار فالهزل يبطله اي الاقرار لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار
به كيف يصير حقا والهزل في الردة كفر اي التلفظ بالفاظ الكفر هازلا يصير كفرا ويرد عليه كيف
يكون كافرا مع انه لم يعتقد فاجاب بقوله لا بما هزل به اي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن
بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
والسفه عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح عرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو
السرف والتبذير اي مجاوزة الحد وتفريق المال اسرافا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه
فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع مال السفيه عنه في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما وفي الآية توجيهان احدهما ان يكون المعنى على ظاهره اي لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من
الاولاد اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون
اليهم لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما اضيفت
اليهم لاجل القيام بتدبيرها وح يكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله لكم
فيها تدبيرا وقياما ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال
ابو حنيفة رح اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير جدا في هذه
المدة لان ادنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير ابا واذا ضوعف
ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعد هذا القدر وعدم اعطاء المال مجمع عليه ولكنهم اختلفوا في انه هل
يصير محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما سيأتي في قوله وجملة الحجر عندهما

سلمه مولانا عبد الحي رح ١٢

اى سواء كان فى تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل واما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرا له كالصبى المجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يبذر ماله بهذا الطريق فيكون كلا على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير ادناه ثلثة ايام انه لا ينافى الاهلية اى اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره فتعلق الرخصة ليس بنفس المرض بل بما يضر به الصوم فيؤثر السفر فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير وجوب الصوم الى عدة ايام اخر لا فى اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر البعض فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ولم يكن معه ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع لا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا تكلف الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك كذا اذا كان صحيحا اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذى نوى الصوم فى بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فى حالة الصحة تسقط عنه الكفارة لان المرض امر سماوى لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر فى حال المرض واحكام السفر اى الرخصة التى تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبى عم فانه كان يقصر المسافر حين يخرج من عمران المصر ان لم يتم السفر علة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى ثلثة ايام بالسير فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة فى حق الجميع ولو توقف الترخص على تمام العلة لم تثبت الترفيه فى حق الكل فيفوت الغرض المطلوب والخطاء عطف

على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلا خطاء المجتهد في الفتوى بعد استفراغ
الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ
بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما كاثم الزنا
وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان وان اتلف مال انسان
خطاء ووجبت بالدية اذا قتل انسانا خطاء لان كلها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع
به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع قياسا على النائم ولقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن
نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على
لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان
يصدق الخصم بان صدر الايجاب منك كان خطاء اذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري فينعقد لكن يفسد لعدم وجود الرضا منه
والاكراه عطف على ما قبله وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الانسان
مباشرته لولا الاكراه وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي
الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن كذا فيعدم
رضاه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة وبالضرب
الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره ولكن لا يرضى او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم
بحبس ابيه او ابنه او زوجته ونحوه فالرضا والاختيار كلاهما باق والاكراه بجميع انواعه لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء
العقل والبلوغ الذي عليه الخطاب والاهلية اذ هو مبتلى بين خطر وتأخره يعني ان الاكراه والعمل ينقسم الى الاقسام الاربعة فبعض المقام

سلہ مولانا عبد العلی رح ١٢

العمل فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه لو صبر حتى يموت يعاقب عليه لانه
القى نفسه الى التهلكة وفى بعضه العمل حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلها عند الاكراه الملجئ وفى بعضه
العمل مباح كالافطار فى الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وفى بعضه العمل رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا
اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق فى الاكراه الملجئ والفرق بين الاباحة والرخصة ان
فى الرخصة لا يباح له ذلك الفعل بان ترتفع حرمته بل يعامل معاملة المباح فى رفع الاثم وفى الاباحة ترتفع الحرمة وقيل الاباحة
الى آخره الا ان الدخول فى الفرض والرخصة لو كان المراد بها اباحة الفعل فى رفع الاثم فى الصبر وفى الفرض ما يكون
بدون الاثم فى الصبر والرخصة فافطار الصائم المكره ان كان مسافرا ففرض وان كان مقيما فرخصة لم يوجد ما يساوى
الاقدام والامتناع فيه فى الاثم والثواب حتى يكون مباحا ولا ينافى الاختيار اى لا ينافى الاكراه اختيار المكره بالفتح
لكن الاختيار فاسد فاذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار المكره بالكسر يجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن كما
فى الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره
بالكسر ويلزمه حكمه والا اى وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما فى الاقوال وفى بعض الافعال فيبقى منسوبا
الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره مؤاخذا بفعله ثم فرع على هذا القول فقال ففى الاقوال
لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اى حكم القول على المكره بالفتح فان كان
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير
والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء بالقول فيه وفى الاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل
الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه لم يقتصر على المباشر هنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا فينعقد البيع فاسدا لو اجازه
بعد زوال الاكراه يصح لان الفساد لعدم الاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت دلالة
على عدمه اى عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم بها دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شئ لانه
لا يتصل المجاز مع قيام دليل الكذب وهو الاكراه وفى الافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطى بآلة الغير لا يتصور فلو اكره [illegible]

انكان صائما وكذا لو اكره ان ياكل مال غيره ياثم الآكل دون الآمر لكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان
على المكره دون الآمر وانكان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره
على اكل مال نفسه فانكان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وانكان شبعان تجب عليه قيمته لان
منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه
من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فانكان مع غير امرأته فيجب عليه
الحد ويكون آثما ولا يتنقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي وانكان مع امرأته في الصوم او الاعتكاف او الاحرام
او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في
ماله وما رأيت رواية على انه يرجع على المكره الآمر ام لا والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون
آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد ليقتله فيجب القصاص على
المكره بالكسر انكان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين هذا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح وقال زفر
رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وانكان الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما
المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح لا يجب عليهما القصاص لشبهة دائرة بينهما وكذا الدية على عاقلة المكره انكان القتل خطاء وكذا الكفارة
ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف رح الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به الى
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وانكان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا
تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا
هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تأديبه لفقده فهو داخل في الاكراه الحظر وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك وليس في التمكين معنى
قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع فلهذا اسقط
الاثم عنها وقتل المسلم فانه حرمة لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه
في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في
حكم العدم فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه غيره لتصير الى الاستعمال فهو داخل

في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت بالنص
حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة
المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح ابدا
وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو اصل في قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان
احتملت الرخصة كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن لكنها لم تسقط
بعذر الاكراه فيترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك
ثم الضمان متعين للعبد ومال الاكراه ابقاء عصمته فهذا ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما
قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي لاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث
والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة
الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسلكني في عدة السعداء يوما لا ينفع مال ولا بنون بحق
بامن لا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم
يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون بن ابي سعيد بن عبيد الله بن
عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار
في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلعم
في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من ربيع الاول
من السنة المذكورة وفي هذه السنة كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلعم
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المستفيدين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق
العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين ٥

تمت

خاتمة الطبع

حمد لمن وصف نفسه بالبقاء وحكم على الخلق بالفناء والصلوة على حبيبه سيد اهل الاصطفاء وآله وصحبه نجوم الاهتداء
اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي
ان احسن كتب الاصول نظما وابهاها ترتيبا كتاب منار الانوار للشيخ الامام ابي البركات عبد الله بن احمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ۷۱۰ عشرة وسبعمائة احد من مجددي القرن الثامن ولذلك طار
في الامصار واشتهر كاشتهار الشمس في نصف النهار فاعتنى بشرحه جمع من العلماء وقصد لحله جم غفير من الفضلاء منهم
الشيخ اكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ۷۸۶ صاحب العناية شرح الهداية وسماه الانوار ومنهم العلامة
ناصر الدين محمد بن احمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي المتوفى سنة ۷۶۴ ومنهم العلامة زين الدين بن نجيم المصري صاحب
البحر الرائق المتوفى سنة ۹۷۰ وسماه تعليق الانوار على اصول المنار وفرغ من تاليفه سنة ۹۶۵ ومنهم العلامة عبد اللطيف
بن ملك وقد شرحه غير من ذكرنا كثير من الافاضل كما هو مبسوط في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون و
احسن الشروح متناً وعبارةً والطفها اشارةً ودرايةً شرح العلامة الشيخ احمد المعروف بشيخ جيون بن ابي سعيد
بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصه خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي الاميٹهوي اللكنوي اختصره من الشروح
كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح ابن الملك وغيرهما وسماه نور الانوار وفرغ من تسويده في التاريخ السابع
من شهر جمادى الاولى سنة ۱۱۰۵ في الحرم الشريف للمدينة المنورة وكان ابتدائه في غرة الربيع الاول في السنة المذكورة
وكان عمره في ذلك الوقت ثمانية وخمسين سنة كذا رأيت مكتوبا على النسخة المكتوبة بيد الشارح لنفسه وجيون بكسر الجيم وسكون
التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحيوة ويرجع نسبه الى الصديق الاكبر مولده ومنشاؤه اميٹهي حفظ القرآن
وانتقل الى قصبات الفورب واخذ العلم من علمائها وقرأ فاتحة الفراغ عند ملا لطف الله الكوروي بضم الكاف
وسكون الواو وفتح الراء المهملة نسبة الى كوره بلدة من نواحي الفورب ثم انطلق الى السلطان عالمگير فتلقاه السلطان
بالتعظيم والتوقير وتلمذ عليه كذلك كان يحترمه الشاه عالم وغيره من اولاد السلطان وكان رحمه الله تعالى في احاطة
قوية يقرء عبارات الكتب الدرسية ورقاً ورقاً بحفظه وتوفي بدار الخلافة دهلي سنة ۱۱۳۰ ونقل جسده الى اميٹهي ودفن فيها
ومن تصانيفه ايضاً التفسير الاحمدي فسر فيه الآيات التي يستنبط منها المسائل الفقهية كذا في سبحة المرجان في
آثار الهندستان للفاضل اليلمعي المولوي غلام علي آزاد البلگرامي ولما كان هذا الشرح متداولاً بين الانام مقبولا
لدى الخواص والعوام فكتب عليه الاستاذ العلام والد القمقام زبدة المتقدمين فخر المتاخرين غائص بحار المعقول
والمنقول حاوي الفروع والاصول معدوم النظير في دهره عديم المثيل في عصره مرجع العلماء في زمانه راس الفضلاء في اوانه
ابي لسان بحصر العبد مدح من ٭ دري من ايادية وهمي واعظمي ٭ ومن عشت دهرا تحت اكناف ظله

اروح بافضال اعدو بالنعم * وفزت بعلم منه عز اكتسابه * وذاك لعمري حسرة المتعلم * ينتر هني في ظاهري
وسرائري * بارشاده عن كل ريب ومأثم * وارث الانبياء والمرسلين ظل الله تعالى في العالمين مولانا
الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم حاشية نفيسة وتعليقة لطيفة سماها قمر الاقمار لنور الانوار
انحلت منها مشكلات الشرح ومغلقاته وانكشفت بها خفياته وخبياته محتوية على تدقيقات وهي كاسمها قمر الاقمار
يستضئ به الفلك الدوار وكان ذلك بالتماس الفاضل اللوذعي المولوي محمد محي الدين المعروف بحكيم وكيل احمد
من سكان سكندرفور ونص ختامها حين فرق الشرح المذكور ولد رحمه الله تعالى تاليفات كثيرة منها التحقيقات
المرضية لحل حاشية الزاهد على رسالة القطبية فرغ من تاليفها ١٢٦٣ حين اقامته في بلدة باندا صانها
الله عن شر الاعداء ومنها القول الاسلم لحل شرح السلم لمولانا محمد حسن اللكنوي رح وفرغ عنه ١٢٦٦
حين اقامته بالبلدة المعروفة باكبراباد صانها الله عن الشر والفساد ومنها كشف المكتتم في حاشية
بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية وفرغ عنه حين اقامته بجونفور صانها الله
تعالى عن الشرور ومنها القول المحيط فيما يتعلق بالجعل المولف والبسيط فرغ عنه ١٢٦٠ حين
اقامته بالجونفور افاض الله على اهلها سجال السرور ومنها حل المعاقد في شرح العقائد العضدية الجلالية فرغ
عنه في جونفور ١٢٦٠ ومنها التعليق الفاصل في مسئلة الطهر المتخلل فرغ عنه حين اقامته في باندا
١٢٦١ ومنها معين الغائصين في رد المغالطين فرغ عنه في باندا ١٢٦٣ ومنها الايضاحات
لمبحث المختلطات الواقع في شرح الرسالة الشمسية للعلامة قطب الدين الرازي فرغ عنها ١٢٦٤ حين فرق
حلية المبحث المذكور وكان ذلك اوان اقامته في بلدة حيدرآباد صانها الله عن الفساد بالمدرسة المختارية ومنها
كشف الاشتباه في شرح السلم لحمد الله فرغ عنه في السنة المذكورة والبلدة المسطورة المعمورة ومنها البيان
العجيب في شرح ضابطة التهذيب فرغ عنه ١٢٥٦ في اللكنو ومنها كاشف الظلمة في بيان
اقسام الحكمة فرغ عنه ١٢٧١ في الجونفور ومنها العرفان فرغ عنه ١٢٥٨ في الجونفور وهو متن متين
في المنطق وعليه شروح كثيرة من تلامذته واحسن الشروح شرح الفاضل اليلمعي المولوي الحكيم وكيل احمد السكندرفوري
ومنها نظم الدرر في سلك شق القمر فرغ عنه في حيدرآباد ١٢٦٤ فقرظ عليه علماء الحرمين الشريفين و
وصفه فضلاء الثقلين ومنها التحلية لشرح رسالة العلامة محب الله الاله آبادي المعروفة بالتسوية فرغ عنه
١٢٧٤ في بمبئي حين رجوعه من سفر الحج ومنها نور الايمان في آثار حبيب الرحمن فرغ عنه ١٢٨١ في
حيدرآباد ومنها القاد المصابيح في مسائل التراويح فرغ عنه في اللكنو ومنها الاملاء في تحقيق الد
فرغ عنه في اللكنو ومنها غاية الكلام في مسائل الحلال والحرام فرغ عنه في اللكنو ومنها خير الكلام
في مسائل الصيام فرغ عنه في اكبراباد ومنها القول الحسن فيما يتعلق بالنوافل والسنن
فرغ عنه في الجونفور ١٢٦٢ ومنها عمدة التحرير في مسائل اللون واللباس والحرير فرغ عنه في الجونفور

ومنها حاشية شرح الموجز لابن النفيس في علم الطب فرغ عنه في جونفور ومنها الاقوال الاربعة لدفع الاعتراضات الاربعة ومنها رسالة في احوال سفر الحرمين الشريفين فرغ عنه في سنة ١٢٧٩ وهذه التصانيف اكثرها متداولة بين الانام مقبولة لدى الخواص والعوام وله تصانيف اخر شرع فيها قبل حين موته فلم يمهله الزمان ولم يرخص لاتمامها الاوان منها شرح الهداية المسمى بالسقاية لعطشان الهداية شرع فيها سنة ١٢٨٢ فكتب من كتاب البيوع الى خيار العيب وشرح كتاب الذبائح علىحدة ولعله لو تم لبلغ عشر مجلدات كبارا ومنها حاشية بديع الميزان كتب منها نحو جزء واحد ومنها حواشي الحاشية القديمة كتب منها نحو ثلث اجزاء وما من كتاب من الكتب الدرسية الاولية الا له تعليقات مفيدة وكان ولادته في حادي وعشرين من شعبان سنة ١٢٣٩ فحفظ القرآن وكان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم لغاية الشوق فقرأ كتب النحو والصرف بحضرة والده المرحوم فخر علماء الزمان تاج فضلاء الدوران زبدة المحققين خلاصة المدققين مولانا محمد امين الله اوصله الله الى غاية ما تمناه ابن مولانا محمد اكبر رحمه الله العلي الاكبر ابن مولانا المفتي ابو الرحم ابن مولانا المفتي محمد يعقوب ابن مولانا محمد عبد العزيز ابن المفتي مولانا احمد سعيد ابن ملا قطب الدين الشهيد السهالوي اللكنوي المشتهر اسمه في الاطراف المعروف فضله في الاكناف رحمهم الله نسبه ينتهي الى سيدنا ابي ايوب الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلما توفي والده سنة ١٢٥٣ اشتغل بتحصيل بقية العلوم بحضرة الاساتذة الاعلام والجهابذة الكرام منهم قاموس العلم والكمال بحر الفضل والافضال جد ابيه مولانا المفتي محمد ظهور الله المتوفى سنة ١٢٥٦ ومنهم المحقق الجليل الاكرم مولانا المفتي محمد اصغر المتوفى سنة ١٢٥٥ ومنهم عمه العلامة المحقق الفهامة مخزن المعقول معدن المنقول مركز دائرة التحقيق شمس سماء التدقيق ذو التصانيف والتاليف مولانا المفتي محمد يوسف ابد الله فيضه وحفظه عن حجبات التكليف والتاسف ومنهم خاله مقدام المحققين امام المدققين سند الفضلاء سيد العلماء ذو المقام الجليل الافخر الذي لا تعد مناقبه ولا تحصر مولانا محمد نعمت الله ادامه الله على رؤس العالمين وابقاه لكن قرأ اكثر الكتب الدرسية بحضرة عمه الممدوح وفرغ عن التحصيل وعمره ست عشرة سنة ثم جلس بمجلس الافادة وفاض منه كثير من اهل الاستفادة وكان ذكيا تقيا ذا الطبع السليم والفهم المستقيم فكان علماء عصره يغبطون ولقوله يعتنون فاجتهد في التدريس والتصنيف اجتهادا وارشد الخلائق ارشادا ثم سافر من وطنه سنة ١٢٦١ الى البلدة المعروفة ببانده حفظها الله عن شر الاعداء فعظمه رئيسها النواب ذو الفقار الدولة المرحوم وفوض اليه انتظام المدرسة فدرس رحمه الله تعالى هناك نحو تسع سنين وكان ولادتي في تلك البلدة في سادس وعشرين من ذي القعدة سنة ١٢٦٤ ثم سافر منها الى وطنه وكنت انا في ذلك الوقت ابن خمس سنين فاقام فيه سنة واحدة ثم سافر الى جونفور صانها الله تعالى عن الشرور ففوض اليه رئيس تلك البلدة ذو المروة والامتنان معدن الفضل والاحسان محي السنة السنية مروج الشريعة البهية الحاج محمد امام بخش المتوفى في المكة المعظمة سنة ١٢٧٠ المدرسة الامامية الحنفية فدرس هناك نحو تسع سنين وفرغ عن التحصيل كثير من الطالبين ثم سافر الى البلدة المعروفة بحيدراباد صانها الله تعالى عن الشر والفساد في سنة ١٢٧٧ فجعل مدرسا للمدرسة

المشارية دیوان الممالك النظامية آصف زمانه حاتم دورانه معدن الفضل والامتنان مخزن البر والاحسان ملجأ ارباب
التحقيق الى عتبته السنية من كل فج عميق ومتوجه اصحاب التدقيق الى سدته العلية من كل مرمى سحيق مؤيد
الدين القويم كاشف الطريق المستقيم **شجاع الدولة مختار الملك النواب السيد تراب علي**
خان بهادر سالار جنگ لازالت ايام دولته طالعة وشموس اقباله بازغة وفي السنة التاسعة والسبعين بعد
الالف والمائتين تشرف بزيارة الحرمين الشريفين وكنت معه فحضر بخدمة الشيوخ العظام ذوي المجد والاحترام
منهم المشتهر في المشارق والمغارب معدن الكمالات والمواهب ينبوع الفضل والكمال محيط العز والافضال المفسر
المحدث بحرم الله المتعال مولانا المفتي محمد **جمال** الحنفي المتوفى في ذي القعدة سنة ١٢٨٤ ومنهم فخر العجم والعرب مخزن
اسرار فنون الادب المحدث الفقيه المفسر النبيه مهبط انوار العزيز المنان شيخنا مولانا **احمد بن زيني بن دحلان**
الشافعي فسح الله في عمره ووسع في قدره ومنهم الشيخ الاجل الهادي الى السبيل الاكمل شيخ الدلائل مركز الخصائل
والفضائل مولانا **علي الحريري** ملك باشبلي المدني ومنهم المحدث المدرس بالمسجد النبوي مولانا **محمد العزب الشافعي**
ومنهم مهبط انوار الولي مولانا **عبد الغني** المجددي الدهلوي نزيل المدينة المنورة ومنهم الكامل الفريد **مولانا عبد الرشيد**
ادام الله بركاتهم وافاداتهم وحضر رحمه الله في مدارسهم ومجالسهم وكتبوا له ورقات الاجازة والاسناد ليكون محل الاستناد
فلما رجع من الحرمين الشريفين الى حيدرآباد فوض به مدار المهام العدالة العالية النظامية سنة ١٢٨٢ هجري فحكم بحسن الانتظام وقضى
لغاية العز والاحترام وفي الجمادى الثانية سنة ١٢٨٣ ترخص وسافر الى لكهنؤ واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقد نكاحي وكان
ارباب الوطن يصرون على القيام في الوطن لكن لما كانت وفاته في هذه البلدة قدرا مقدورا وكان ذلك في الكتاب
مسطورا لم يستقر ارادته على قيامه هناك فرجح اطاعة النواب مختار الملك بهادر فسافر من الوطن الى حيدرآباد في
اوائل الجمادى الثانية سنة ١٢٨٤ ووصل بها في شهر رجب وكان رحمه الله تعالى ذا رؤيا صادقة لم يكن رؤياه كاضغاث احلام
يخبره الله بالبشارة في المنام ومن ذلك ما رآه في ذي القعدة من السنة الماضية ١٢٨٤ ولم يكن في ذلك الوقت مريضا كانه جالس يقول
للاصحاب يقبض روحي ملك الموت فلما اصبح ذكر بهذه الرؤيا وقال لعل مرضي قريب اخبرني الله تعالى به فمرض مرض الموت
في صفر المظفر سنة ١٢٨٥ فاشتد مرضه بكرة وعشيا وكان ذلك امرا مقضيا ورأى في آخر الجمادى الاولى في المنام كان
رجلا يخبر عن قرب الموت كل نفس ذائقة الموت فعلم بانقطاع حيوته وتيقن بقرب وفاته وكان رحمه الله كثير البكاء ويقول
ليس عندي زاد لسفر دار البقاء فداواه كثير من الاطباء رجاء حصول البرء والشفاء فلم ينفعه دواء ولا طبيب وعجزت عن
الدواء عقول اللبيب الى ان جاء شهر شعبان فطلبت منه ان يخبرني بجميع ما قرأت لديه من كتب المعقول والمنقول بما اجازه
شيوخ الحرم المحترم في البلد المحترم فكتب ورقة اجازة ثم ركب مطايا الانتقال وتهيأ للارتحال واخبر بحضور الملائكة الكرام
قبل موته بثمانية ايام فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين بلغ الى حضرة رب العالمين ودخل في اعلى عليين
وكان عمره ستة واربعين سنة وثمانية ايام فعند ذلك نادت الاكوان بالنداء الزمان ليصبر على فناء العلماء ويكب على العناصر
الفضلاء فالى الله المشتكى من هذا الزمان لا يصر على اساته وان احسن ندم من ساعته وكان قد اوصى ان يدفن عند مرقد صاحب

الکرامات الشاہ یوسف القادری من اولیاء الدکن نصلینا علیہ بعد صلوٰۃ الظہر و دفننا جسمہ الوصیتہ ولی فی ذکر خصائلہ الحمیدہ و شمائلہ الفریدۃ و ما وقع لہ من زمان ولادتہ الی آخر عمرہ رسالۃ مستقلۃ مشتملۃ علی فصول

ہی المہمات اصول س ۵
وانا الذی راعنی باحکام ضنت
کانت علیک النفس قدما حاذرہ
یا صبری ارحل الیس قلبی فارغا
عینیا بہ انسان قطب الدائرہ
یا النفس صبرا فالتاسی لائق
حاز العلا و المعجزات الباہرہ

والنفس ان ضنت بذا بحت وان
عن بنا البر المہیمن صادرہ
رزئت فیہ فلیت انی لم اکن
سکنتہ اخوان غدت متکاثرہ
یارب فارحم و انسق ضریحہ
بوفات اعظم شافع فی الآخرہ

لم ترض کانت عندہ ذلک خاسرہ
من شار بعدک نلیمت انت الذی
اولیت انی قد سکنت مقابرہ
یا قبر طیب قد صرت بیت العلم او
بسحائب من فیض فضلک عامرہ
المصطفٰی زین النبیین الذی

فتوجہ ذو المروۃ والامتنان صاحب البر والاحسان محمد علی بخش خان اللکنوی صاحب مطبع العلوی الی طبع نور الانوار مع حاشیتہ المسماۃ بقمر الاقمار معطی النسخۃ الشرح التی صححہا مولانا المرحوم من نسخۃ نسخت بید المصنف فانتسخت وطبعت وقد جہد غایۃ الوسع والطاقۃ حین الطبع فی التصحیح والمقابلۃ الفاضل المزین عرائس افکارہ بانوار الحلی المولوی محمد معشوق علی سلمہ اللہ القوی آخر دعونا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ علی خیر خلقہ محمد و آلہ و اصحابہ اجمعین

قطعہ تاریخ وفات جامع معقول و منقول حاوی فروع و اصول مولانا حافظ محمد عبد الحلیم اسکنہ اللہ تعالیٰ فی جنات النعیم از نتائج طبع فاضل اوحد تلمیذ ارشد مولوی حکیم وکیل احمد سکندرپوری صانہ اللہ عن الشر المعنوی و الصوری المتخلص بہ عاجز

کان عبد الحلیم ذا علم	رفع اللہ عنہ ما عشرہ	فی الدعا ر الذی لفید لہ
ایضاً	قلت تاریخ موتہ عفرہ ۱۲۸۵ھ	در فارسی
کرد رحلت چو فاضل بیمثل	در فراقش بہا الم دارم	ہیچو اوراق گل ز شبنم تر
دامن از اشک گرم نم دارم	سال وفات از عاجز	ہاتف غیب گفت غم دارم ۱۲۸۵ھ

ایضاً در اردو

مرے مولوی حاجی عبد الحلیم	نہ مثل اونکا عالم مین آیا نظر	وہ جامع تھے معقول و منقول کے
عجب ذاتکا تھا علم و فضل و ہنر	ہزارون ہوی درس سے مستفید	ہوئے اونکے شاگرد سب نامور
عجب وعظ مین اونکے تاثیر تھی	نصیحت مین اونکے بہت تھا اثر	بخار اونکو عارض ہوا چند روز
نمایان ہو اشکل کا پھر کچھ ضرر	طبیعت نے نقشہ دکھایا کچھ اور	علالت بڑھی اونکی شام و سحر

اطبا نے مارے بہت ہاتھ پاؤن
دو شنبہ کے دن کر گئے وہ سفر
ہوا اپنی آنکھون مین عالم سیاہ
پھٹا اونکی فرقت سے اپنا جگر

نہ کی اونکی تدبیر نے کچھ اثر
خدایا اونہین اپنی رحمت سے دے
مرے دل کو وحشت ہوئی سر بسر
لکھا اونکی رحلت کا عاجز نے سال

تھی اونیسوین [19] ماہ شعبان کی
بہت حور و غلمان موئے تھے گھر
بہایا بہت آنکھ سے خون دل
ہوا عالم انخا بیت قمر
۱۲۸۵ھ

قطعہ تاریخ دیگر از نتائج طبع فاضل یلمعی عالم لوذعی جناب مولوی محمد عبد الباسط صاحب ادام اللہ الوہاب

چو شد عبد الحلیم آن عالم دہر
بسوی روضۂ جنت ازین دیر
ز روی آگہی بہر وفاتش

ندا آمد ز ہاتف مات بالخیر
۱۲۸۵ھ

ایضاً از عالم شد سوی ماوی عدن آمدہ

والعاقبۃ ہی للمتقین
۱۲۸۵

ریختۂ قلم جادو رقم شاعر نازک خیال منشی گوڑ دیال صاحب بیہوش

مولوی عبد الحلیم ذی وقار و باکمال
عرش سے محو فرشتے تنگ شکر دیگئی
جب کہ ملہم سے کیا تاریخ کا مین نے سوال

جنکو القاب خرد مندی ہنر و دی گئے
دار فانی سے اونہون نے جو کیا ناگاہ کوچ

اونکی جب شیرین زبانی کی صفت کرنے لگا
رنج بی پایان اہل عالم کو یکسر دیگئے
چرخ سے آواز آئی داغ دل پر دیگئے
۱۲۸۵ھ

ایضاً

فہیم و ذکی عالم باوقار
نہین اونکا عالم مین ملتا سراغ
کیا مین نے تاریخ کا جو سوال

سخن سنج و دیندار و عالی دماغ
ہوئی سیر باغ جنان سے جو سیر

جنہین لوگ کہتے تھے عبد الحلیم
ملا اونکے رتبے کو جنت مین باغ
فلک جب سے بولا کیا گل چراغ
۱۲۹۵

قطعۂ تاریخ از مشہدی

مولوی عبد الحلیم صاحب حلم و علوم

وا دریغا حسرتا دردا درون خاک خفت
از سر درد و غم و رنج و فغان آہ گفت
۱۲۸۵

سال تاریخ وفاتش مشہدی لکھنوی

قطعہ تاریخ از نتائج طبع وحید عصر فرید دہر جناب مولوی محمد فصیح اللہ صاحب لکھنوی متخلص بہ وفا

قبلہ و کعبۂ و برادر من
حاجی کعبہ بود او بخدا
نام او شہرہ بہفت اقلیم
شد از زیب جنت الماوا

بود از بندگان خاص خدا
نی شدہ مثل او بعلم و عمل
بود عبد الحلیم مولانا
بست و نہ [29] بود از مہ شعبان

عالم و حافظ کلام شریف
گشت ساز فلک اگرچہ وفا
کرد رحلت چو او بہ ملک دکھن
کو سفر کرد سوی ملک بقا

ہاتف گفت سال تاریخش
عالم باعمل نمود قضا
۱۲۹۵

قطعہ تاریخ از نتائج طبع عرف منشی اشرف علی اشرف

جناب مولوی عبد الحلیم آج
ہوئے راہی سوے ملک بقا آہ
خیال آیا لکھون تاریخ اشرف
کہا دل نے چراغ دین بجھا آہ
۱۲۹۵ھ

ایضاً

عالم عالی نسب مفتی صاحب ادب
آہ ز جور فلک صاحب خلق عظیم
بس بجہان باز شد نکتہ سنج و فہیم
واقف اسرار دین از ہمہ علم علیم
گفت بہ اشرف خرد آمدہ تاریخ او
از ہمہ عالم گذشت رخت بگیتی ببست
واقف راہ خدا مولوی عبد الحلیم
۱۲۸۵ھ
رفت ز دنیای دون گشت بجنت مقیم
کز مدد فہم او بیشک و بی گفتگو
ہادی دین مبین در رہ حق مستقیم

تمت

اشتہار

بیچ خدمات بابرکات ماہران غواص علوم معقول و منقول واقفان رموز فروع و اصول صاحبان مطابع نزدیک و دور عنایت فرمایان محبت و حضور کے عرضہ پرداز ہی کہ اندنون کتاب **نور الانوار** بہ تحشی **قمر الاقمار** از تصنیف و تالیف جناب والد الماجد قبلہ و کعبہ ام مرحوم قدوۃ المحققین زبدۃ المدققین حضرت مولانا و استاذنا حاجی **محمد عبد الحلیم** اسکنہ اللہ فی جنات النعیم مع دو رسالہ مصنفہ خود تزیین تحشی آن بطریقہ خوش اسلوب بمحنت و مشقت مرغوب حسب فرمایش خود بیچ مطبع علوی کے مزین بطبع کرایا مین نے و درخواست حسب ایماد قانون بستم ۱۸۴۷ع واسطے ادخال ہی رجسٹری گورنمنٹ روانہ کی گئی لہذا صاحبان ذی ہوش قصد چھاپنے یا چھپوانے اس کتاب کا نہ فرماوین مشقت تحشی و تعلیق پر نظر فرما کے عروس مضمون کو لباس غیر مین لانے کی محنت نہ اوٹھاوین والا حسب منشار قانون مذکور سزاوار نقصان ہونگے محنت برباد جاویگی نفع کے عوض پریشانی ہاتھ آئیگی ہان جسقدر نسخہ مطلوب ہون نزدیک راقم اور دور ہون تو شہر لکھنؤ کٹرہ محمد علی خان مین **محمد علی بخش خان** مالک مطبع علوی کے پاس سے بارسال زر منگالیوین بیشتہ بر رسولان بلاغ باشد و بس فقط

الراقم

(مہر) محمد عبد العلی ابو الحسنات

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع علوی کی ہی مہر (محمد علی بخش خان ۱۲۷۰ – مہر مطبع علوی) مطبع ثبت کی گئی فقط